



82

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

تشكيل العقل الحديث

تأليف: **كرين برينتون**

ترجمة: **شوقي جلال**

مراجعة: **صدقي حطاب**



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923 ـ 1990

82

الوعي والفن

تأليف: كرين برينتون

ترجمة: شوقي جلال

تأليف: صدقي جلال



المحتوى

المحتوى
المحتوى
المحتوى

تصدير 7

مدخل 13

الفصل الأول:
بناء العلم الحديث: الحركة الإنسانية 27

الفصل الثاني:
بناء العلم الحديث: البروتستانتية 77

الفصل الثالث:
بناء العلم الحديث: الحركة العقلانية 119

الفصل الرابع:
القرن الثامن عشر 159

الفصل الخامس:
القرن التاسع عشر 203

الفصل السادس:
القرن التاسع عشر: هجمات من اليمين ومن اليسار 245

الفصل السابع:
القرن العشرون: الهجوم ضد العقل 293

الفصل الثامن:
منتصف القرن العشرين 333

الهوامش 359

تصدير

بقلم المترجم

العقل هنا هو العقل الأوروبي الأمريكي-إذا جاز لنا القول بأن ثمة عقلا لمجموعة من الشعوب- والمقصود تيارات الفكر الأساسية وروافدها التي تلاطمت على الساحة الأوروبية أساسا وصاغت المزاج الفكري لإنسان العصر الحديث في القارتين الأوروبية والأمريكية. وقد كانت لهذا العقل السيادة الحضارية بعد فترة سبات وجاهلية امتدت في أوروبا من انهيار الإمبراطورية الرومانية حتى انبعاث حركات الإصلاح والنهضة والتنوير. وانعقد لهذا العقل لواء السيادة الحضارية على مدى خمسة قرون، ولا يزال متصدرا مسيرة الحضارة الإنسانية. ويحكي الكتاب قصة هذه المسيرة، وصراع هذه التيارات الفكرية ودراما التحول الاجتماعي الثقافي على أرض القارة الأوروبية.

وهكذا يكشف الكتاب عن مفارقة مثيرة بين بداية الحقبة الحضارية وبين ما آلت إليه. فما كان بالأمس أملا، غدا اليوم عقبة، وما كان مطلبا في الماضي أصبح قيدا عل الحاضر، وما كان ثورة وتمردا بات تقليدا محافظا وجمودا يسد السبل أمام كل محاولات التقدم والتغيير، وما كان طبيعيا أصبح شذوذا وتخلفا.

لم يكن التحول من جاهلية العصور الوسطى إلى العصر الحديث سهلا، بل كان صراعا طاحنا ومعارك وانقسامات واتهامات بالكفر والزندقة وأحكاما بالقتل والتعذيب والحرمان. وبدأ التحول تدريجيا بين صعود وهبوط، ولكنه استمر واتصل. وحاولت قوى جاهلية العصور الوسطى أن توقف التاريخ عندها مثلما يحلو لكثيرين الظن أن التاريخ قد توقف عندهم وانتهى بعد أن قالوا كلمتهم..

وكما هو الحال دائما في كل مراحل التحول الاجتماعي التاريخية لاستكشاف رؤية جديدة ظهرت فرق وجماعات متمردة، كانت جميعها رافضة متمردة ثائرة كالعاصفة المدمرة، وليس في هذا ما يخيف طالما توفرت سبل الحوار. ولكن الخوف كل الخوف من نكسة نتيجة وصاية فكرية أو إرهاب أو قمع سلطوي... تعددت الفرق والمذاهب تبحث عن سبيل إذ لم تعد قضايا عصرهم الحديث تفي بحلها موروثات فكرية ورثها الأوروبي عن السلف.

الواقع الجديد يفرض تحدياته ولا بد من المواجهة، وكانت مواجهة التقليد حتما مقضيا. ولزم التخلي عن التقديس الأعمى والإجلال الخاضع لكتب وأسفار مأثورة عن قديسين عاشوا في الماضي ولماضيهم ربما أفادت في عصرها ولكنها باتت عقيما... العالم يتحرك أمام الأوروبي، والواقع يتغير، وقضايا الحياة تزداد إلحاحا، وفكر الماضي أداة مثلومة، ولا بد من رصد الواقع واستقراء أحداثه وفهمها في ضوء نور كاشف جديد غير كتابات السلف، وكان هذا هو نور العقل. ولم تكن هذه الثورة خلقا من عدم بل أخذ الأوروبي الثائر عن السلف من المدرسيين عادة الصبر والبحث الدؤوب والجلد عل جمع المعلومات والالتزام المنطقي، ولكنه توجه بكل طاقاته لا إلى كتابات أرسطو أو القديس أغسطين أو ألاكويني وإن استوعب هذا كله، بل إلى الطبيعة والمجتمع والإنسان، وأخضع حصاده من المعلومات، وهذا هو الجديد،للعقل بمعنى أنه أخضعها لمبدأ الفحص والتمحيص، والمراجعة والتفسير، والاختبار والتجريب والتحقق. وأدرك الإنسان الأوروبي أن الحقيقة أكبر من حصرها بين دفتي كتاب. وعرف أن ثمة حقيقة أعمق وأشمل من المسيحية في ذاتها، يحتاج الإنسان إلى استكشافها والى بذل الجهد في تقصيها، وأن الحقيقة التي يهتدي إليها نسبية دائما. وأدرك

الأوروبي كذلك أن ما قدمه السلف منذ الإغريق عظيم ومبدع ورائع، ولكن بالإمكان أن نحاكيهم روعة وإبداعا. وأدرك ثالثا أن النعيم ليس في السماء وحدها بل على الأرض أيضا حيث يمكن بلوغ الكمال والتقدم باطراد في هذه السبيل بفضل العقل المستنير بعد أن ظل مقهورا حتى أصابه الضمور بسبب خضوعه زمنا طويلا لقمع المسيحية التقليدية وسلطان أهل التفسير.

بدأ العصر الحديث، أو الحقبة الحضارية الجديدة بحركات الإصلاح والنهضة والتنوير. وبدت بشائرها في محاولات تحطيم سطوة وسلطان الإقطاع والكنيسة. وحين نقول الكنيسة فإن الكلمة لا تنصرف إلى الدين في ذاته بل إلى القائمين عليه، كما تعني محاولات الفصل بين الكنيسة والدولة ليكون ما لقيصر لقيصر وما لله لله.

وكان انتصار الإنسان هنا بداية لتطور العلم والثقافة والحركة العلمانية، وإيذانا بانبعاث الحركة القومية والتطور الاقتصادي الذي استلزم تحطيم سلطة النبلاء، والثورة ضد الرق في كل صوره، ضد استرقاق الإنسان اقتصاديا وسياسيا وفكريا. وعاشت أوروبا وعانت حركة التحول: انهيار قيم بالية وغرس قيم جديدة. وانطلق مارد الفكر من إساره وانطلقت العلوم. وتغيرت صورة العالم في عقل الإنسان كما تنير منهجه في التعامل مع الطبيعة وتفسيرها. وكشفت أوروبا في معركتها عن الأصالة والتحديث عن صيغة جديدة في التوفيق بين النقل والعقل، أو بين التراث وحاجات العصر. فكان الولاء للتراث ولاء إبداعيا، إذ أخضعت تراثها للنقد وأسقطت كل بال معوق. وأحيت روائع تراثها القديم، بما في ذلك السابق على المسيحية، إذ أدركت أن تاريخها وأصالتها امتداد إلى ما قبل ظهور المسيحية حتى يتسنى لها أن تقف بأقدام ثابتة عل أرض التاريخ الصلبة. وهكذا لم تفقد هويتها بل أحيت هوياتها أو هويات شعوبها التي كانت مطموسة في ظل شعار وحدة الكنيسة أو وحدة العالم المسيحي تحت علم إمبراطورية مسيحية واحدة.

ولعل بؤرة الصراع ومحور النهضة هو تأكيد قيمة الإنسان وفعاليته وإيجابيته في شئون الحياة. تحرر الإنسان من قيد التبعية لرجال الكنيسة وأصبحت له الكلمة في رسم حياته على الأرض واختيار علاقته بالرب. فتحرر من أغلال التبعية للتقليد على النحو الذي شل فكره ووأد إرادته

وقدراته الإبداعية فتعطلت ملكاته وعاش أسيرا لعبارات موروثة تحمل هالة من القداسة قضى قرونا يظن فيها الهداية، ثم سقط عنه الوهم وتحرر من الزيف، ونهج نهجا جديدا في تحصيل المعرفة ليتخذ منها عدة وزادا لبناء حياة أفضل. وامتلأت نفسه بالأمل في انتصار الإنسان على الأرض، وتأكيد سيادته على الطبيعة.

ولكن هل حقق الإنسان غايته ؟ هل في الإنسان الفردوس المنشود ؟ ها هنا عقدة الرواية التي حفزت المؤلف إلى أن يقدم كتابه. فالعقل الأوروبي تصدعه أزمة طاحنة تكاد تكمل قرنا من الزمان. ويحاول المؤلف استقراء الماضي واسترجاع أحداثه وتناقضاته ليعرف كيف صاغت الأحداث هذا العقل، وما هو الخيط المتصل الباقي وصولا إلى تشخيص لأسباب الأزمة التي يعيشها هذا العقل على الرغم من النجاحات التي حققها. إنه عقل منتصر على الطبيعة، ومنتصر على بيئته، ولكنه غير متوافق... إنه متمرد غير قانع ولا راض.. لماذا ؟ وما هي أزمته حقا ؟

ثم إن المؤلف يحاول في كتابه الكشف عن جذور السخط والغضب، وبيان أسباب القلق والرفض، ومعرفة العوامل التي اصطلحت على تكوين العقل الحديث ومظان الخلل، لماذا انهارت القيم وتبددت الأحلام، وأحبطت الآمال التي راودت الإنسان مع عصر النهضة فتبدل شعور الأمن والثقة والحرية شكا وتوجسا وخيفة. ترى هل العيب في التقدم أم في النظام الاجتماعي ؟ أم في النظام المفروض على الإنسان ؟ ترى هل تحرر الإنسان من ربقة الكنيسة ورجال الدين ومن ربقة الإقطاع ليعود عبدا للآلة أو التكنولوجيا ومن ثم اللعنة عليهما معا ؟ وهل صحيح أنه تحول عبدا للآلة والتكنولوجيا أم عبدا لمن يملكون الآلة ويستثمرون التكنولوجيا ويرسمون أهداف هذا الاستثمار بينما الآلة والابتكارات براء من كل اتهام ؟ ويبدو واضحا كيف أن الإنسان حين ينقد الحيلة والوسيلة، وحين يفتقر إلى رؤية علمية صحيحة فإنه يبحث عن السلوى والعزاء ليتعالى عن الواقع المأزوم ومن ثم يرتد إلى مبررات وتفسيرات غريبة عن الواقع يلتمس عندها الخلاص أو السكينة. وأصبح المرء يعيش مفارقة خطيرة: كيف يوفق بين العلم الواقعي، علوم الطبيعة والإنسان والمجتمع وما تقدمه من معطيات وبين الحاجة إلى العزاء والسلوى التي تدفع بمن يعاني شدة وأزمة إلى التطلع إلى السماء

واسترجاع ما بشرت به الأديان.

استن المؤلف نهجا متميزا يوضح رؤيته ويهديه إلى سبيل الخلاص. ويتمثل هذا النهج في البحث في التاريخ والتقاليد والعادات وفي سلوك الإنسان، أي كأنه يقول لنا إن الخلاص رهن بوعينا بذاتنا بكل نقائصها ومتناقضاتنا وليس بستر عيوبنا. وقد اتبع هذا النهج مفكرون وباحثون آخرون من الغرب، ولهذا يذهب هؤلاء إلى أن الغرب يتمتع بميزة خاصة في مواجهته لأزمته المصيرية على غير ما هو حادث بالنسبة لشعوب أخرى تعاني أزمة تحول حضاري. أما هذه الميزة فهي أن الغرب عاش أكثر من خمسة قرون، هي عمر العصر الحديث، في ظل سيادة العقل والعلم. حتى أضحى كلاهما قيمة أساسية وسمة مميزة. ثانيا إن الإنسان الأوروبي يعاني حقا ولكنه يدرك أنه يعاني،وأخطر ما يتهدد المريض أن ينكر مرضه وراء أوهام وادعاءات. ثالثا إن مفكري الغرب قادرون على رصد عناصر أزمتهم وتحليلها وبيان تسلسل أحداثها تاريخيا والكشف عن جذور المعاناة ومنشأ أوجاع الحياة دون رقيب أو حجر على رأي ودون اتهام بالزندقة أو بالخروج على الموروث. وأنه، رابعا، يواجه بجرأة وحرية، مشكلاته مهما تباينت الآراء أو تعارضت مع آراء أخرى كانت لها قداستها حينا من الزمان. ولهذا لم يكن غريبا أن يؤكد المؤلف مرارا أن تباين الآراء وتناقض الأفكار ليس عيبا أو نقيصة بل دليل خصوبة وثراء.

هذه هي قصة تكوين العقل الأوروبي الحديث الذي انفعلنا به وتفاعلنا معه، نحن وبلدان العالم الثالث، وتباينت سبل وأشكال الانفعال والتفاعل بين صد وقبول وملاءمة، وإن أثره لا ينكر على فكر وعقل أجيال المثقفين المحدثين في عالمنا العربي وكذلك أثره على التوجه. السياسي بعامة. ولكن مهما كانت طبيعة هذه العلاقة، ومهما كانت حاجتنا ماسة للإفادة بإنجازات العقل الأوروبي في مجال العلوم إلا أننا لا ننكر خصوصية الجذور الثقافية لفكر كل أمة من الأمم. ولهذا يخطئ بعضنا إذا تصور أننا نعاني ذات الأزمة، بل إن أزمتنا في مجال الثقافة بعامة، أو أزمة التحول الحضاري المصيري التي نعانيها بحاجة إلى دراسة منهجية متميزة تستهدف الكشف عن الجذور التاريخية العميقة في العصور القديمة والمتوسطة والحديثة التي نبع منها فكرنا، والإبانة عن العوامل التي صاغت عقلنا وسلوكنا بكل

ما نعانيه من نقائص ومزايا وإيجابيات وسلبيات. وأحرى بنا أن نعكف على دراسة مكونات فكرنا دراسة نقدية موضوعية وحرة ومتحررة من كل قيد حتى نهتدي إلى سبيلنا المتميز للخلاص ونعرف طريقنا للتقدم وإلا سنظل كما نحن نضرب في عماء، ،،

شوقي جلال

مدخل

حين نشرع في كتابة تاريخ للأفكار ونحن في منتصف القرن العشرين يتعين أن نستهل ذلك بتوضيح، إن لم يكن بدفاع، تبريري. ذلك لأن من بين رصيدنا الحديث من الأفكار فكرة تقول إن الأفكار عاجزة عن التأثير في أفعال البشر. وطبيعي أن هذا التناقض الظاهري الخادع، ليس في جانب من جوانبه تناقضا أصيلا عل الإطلاق، بل هو على الأصح تلاعب غير أمين بمعنيين اثنين على الأقل شائعين لكلمة «فكرة»:-الفكرة من حيث هي «مفهوم» أو«تصور ذهني» كشيء ندركه، والفكرة من حيث هي «مثل أعلى»، أي شيء ننشده أو شيء «أفضل».

ولعلنا نوضح العبارة السالفة حين نقول إن ثمة فكرة شائعة أو اعتقادا ذائعا، يشكل جزءا من تراثنا العقلي الحديث، يفيد بأن الأفكار المجردة، أي الأفكار «الفلسفية» عن الحق والخير والجمال وعن معنى وأهداف الحياة البشرية ليست عوامل علية ذات شان، أو أنها ليست عوامل علية على الإطلاق- تؤثر في السلوك العملي للناس والجماعات على سطح المعمورة. وثمة في الحقيقة قدر من التناقض الظاهري. ذلك أن إنكار القوة الحافزة لمثل هذه الأفكار عند الناس لا بد وأن يأخذ هو ذاته صورة فكرة «فلسفية». بيد أن هذه في واقع الأمر سطحية مثيرة، لا تعدو في جوهرها التسليم بأن الناس، حتى وإن تيسرت لهم سبل اتصال أكثر فجاجة أو رهافة، سيجدون أن من المستحيل عليهم الإحجام

طويلا عن محاولة الاتصال وفق تفكير منطقي و«كلمات» جلية واضحة.

إن كل من تظله الثقافة الغربية الحديثة لا ينكر أبدا القوة الحافزة لهذه الأفكار العامة أو المجردة الخاصة بمصير الإنسان. ولا يزال الجدال محتدما بشأن أهمية مثل هذه الأفكار، وهي مرحلة من مراحل الجدال الأبدي التي حدد الفيلسوف الأمريكي وليم جيمس خصائصها في عبارة شهيرة له بأنها صراع بين «العقلية المثالية» (أو المرهفة و «العقلية الواقعية» أو الصلبة(*). ففي رأي صاحب العقلية المثالية، خاصة إذا أمعن في تفكيره المتسامي، أن «المرء حسبما يفكر» (أي صورة من فكره) بينما في رأي صاحب العقلية الواقعية: «كما يكون المرء يكون تفكيره،أو سيكون كذلك «أي صورة لواقعه» خاصة إذا ما كان إنسانا عمليا أريبا أي واقعيا لكي نساوق بينه وبين سالفه. ولعل طبيعة الخلاف تبدو أكثر وضوحا إذا ما أخذنا مثالا محددا ملموسا.

ففي أواخر القرن التاسع عشر احتدم الجدال بين المؤرخين الفرنسيين بشأن تفسير أسباب اندلاع ثورتهم العظمى عام 1789. وانطلقت شرارة الجدل إثر صدور كتاب في عام 1878 بعنوان: «الروح الثورية قبل الثورة، 1715- 1789» لمؤلفة فليكسي روكان. ولولا هذا الجدل لما اعتبر أحد الكتاب عملا على جانب كبير من الأهمية والعمق. وطرح الأستاذ فليكسي روكان قضية مفادها أن ما حفز الشعب الفرنسي إلى الثورة حقا ضد سلطاتهم الشرعية لم يكن أفكارا عن حقوقهم وعن العدالة والمساواة، ولم يكن أفكار «الفلاسفة» من أمثال فولتير وروسو وديديرو ومونتسكيو، وسلفهم الإنجليزي العظيم جون لوك الذي لاقت أفكاره ذيوعا ونجاحا خارج بلاده بين الفرنسيين على مدى جيلين. وإنما الذي حفز الفرنسيين إلى الثورة هو مظالم فعلية صارخة، ومعاناة حقيقية واقعة، وحرمان مؤكد. وقال روكان لقد ثار الفرنسيون حين عض الجوع بطونهم وخوت أكياس نقودهم (ولكنه كمثقف فرنسي صاغها على نحو أكثر تهذيبا) وألقوا بمسئولية ضائقتهم على عاتق حكومتهم. وأفاض المعلقون والنقاد في بيان محاسن هذا الرأي. واتفق أكثرهم على أننا إذا شئنا أن نفهم حقا سبب اندلاع الثورة الفرنسية فليس لنا أن نرجع إلى أعمال الفلاسفة الذين كانوا في نهاية المطاف يتعاملون مع كلمات وألفاظ فقط، خاصة وأن جمهرة الفرنسيين من عامة الناس لم يعوا

ما تضمنته تلك الكلمات الضخمة الرفيعة. وإنما علينا أن نرجع إلى سجلات الحياة اليومية، والحياة الاقتصادية عل وجه الخصوص، فهناك نجد العلة الحقيقية التي حركت وأثارت عامة الناس. ونزيد الأمر تخصيصا حين نقول إن علينا أن نقصد اكتشافا هاما للمؤرخين ونعني بذلك سجلات الشكاوي الرسمية Cahier de doleances حيث نجد سلاسل من الوثائق التي سطرها في المدن والقرى خلال عام 1789 المواطنون الذين اجتمعوا لإسداء المشورة لنوابهم المزمع اختيارهم أعضاء في «مجلس الطبقات» وهو المجلس النيابي القديم للنظام الملكي في العصر الوسيط، وكان قد اجتمع آنذاك للمرة الأولى منذ عام 1614. وإذا ما تصفحنا تلك السجلات سنعرف عن يقين أن ما أثار سخط سكان فرنسا حقا لم يكن الافتقار إلى الدستور، ولا التخلف السياسي وجور الحكومة الملكية المطلقة إذا ما قورنت ببلد حر مثل الولايات المتحدة في عالمها الجديد، ولا أي شيء آخر في عالم الأفكار. وإنما ما أثار سخطهم هو تلك الضرائب الباهظة التي فرضتها عليهم السلطات تعسفا، والطرقات السيئة الحقيرة، والمجاعات المتوالية، وكل ضروب الالتزامات والضرائب الإقطاعية التي أضحت الآن أمرا باليا، والقيود المعوقة التي فرضتها الحكومة على المشاريع-أي باختصار كل تلك المظالم الصارخة المتصلة التي أثارت حقا غضبهم.

ولكن لم يمض هذا الرأي دون اعتراض من جانب القائلين بأن الفرنسيين حركتهم أمور أسمى، أمور من نوع الأفكار التي أجملها الشعار الشهير «حرية، إخاء، مساواة». بيد أن الرد الرئيسي ظل غائبا حتى حل عام 1906 عندما أصدر أستاذ آخر هو الأستاذ ماريوس روستان كتابا تحت عنوان: «الفلاسفة والمجتمع الفرنسي في القرن الثامن عشر». ويعد رد روستان في ضوء مناخ الرأي السائد مع مطلع القرن، أكثر الردود توفيقا، ذلك لأنه لم يشأ الالتزام بالموقف المثالي أي موقف «العقلية المرهفةTended-minded< لذي يقف على نقيض الرأي المادي للأستاذ روكان، وإنما آثر روستان التأكيد على أن أفكار الفلاسفة ظلت تعمل أثرها داخل مجتمع يعاني من مظالم مادية ووحدت صفوف الفرنسيين من أجل العمل على نطاق قومي. لقد حاول روكان جاهداً أن يبين أن الاستياء والسخط والمعاناة الحقيقية أثارت منذ عام 1715 فصاعدا عدم استقرار مزمن في فرنسا متمثلا في اضطرابات

ثانوية ومظاهرات من أجل الخبز ومنازعات بين ما يمكن أن نسميه فروع السلطتين التنفيذية والقضائية وبين الهيئات التنفيذية والتشريعية المحلية المتبقية. وذهب روستان في مناقضته لذلك الرأي إلى أن أفكار الفلاسفة تحديدا هي التي ميزت بين القلاقل الفاشلة المبتسرة التي شهدها مطلع القرن، وبين الانتفاضة القومية الكبرى الناجحة في عام 1789. ولم يكتمل عمل «الفلاسفة» حتى النصف الثاني من القرن-إذ كانت الستينات من القرن الثامن عشر هي العقد العظيم لجان جاك روسو-ومضت عقود أخرى إلى أن نفذت أفكارهم وتغلغلت حقا في عقول عامة الفرنسيين وقلوبهم. نعم حدثت مظاهرات من أجل الخبز في خمسينات القرن الثامن عشر، ولكن الفرنسيين لم يصبحوا مهيئين للعمل المتضافر الذي جعل الثورة أمرا ممكنا فعلا إلا بعد أن أضحوا جوعى لما هو كثر من الخبز، وإلا بعد أن علمهم مفكروهم التوق والتطلع في نهم إلى دستور جديد وإلى مالهم من «حقوق طبيعية» ولكنهم في واقع الأمر لم يرجئوا ثورتهم إلى أن شهدوا المثال الجديد للولايات الأمريكية وميثاق حقوق الإنسان الذي روج له بنيامين فرانكلين في دأب داخل فرنسا وارتضاه الفرنسيون فيلسوفا أمثل.

وإني هنا في كتاب «تشكيل العقل الحديث» أقرب إلى موقف روستان مني إلى موقف روكان. حقا، إن موقفي الأساسي يقضي بأننا حين نسعى إلى تفهم السلوك البشري في المجتمع فإن الخلاف الدائر برمته حول ما إذا كانت الأفكار هي العلة التي تدفع الناس إلى العمل أم الظروف المادية (الشهوات والمصالح والحوافز، أو كما يقول الماركسيون «وسائل الإنتاج» وما يترتب عليها من صراع طبقي) هي العلة المحركة، إنما هو في جوهره خلاف عقيم لا جدوى من ورائه.

إذ لا أظن أن مهندس سيارات يتراءى له أن يجادل ليثبت ما إذا كان البنزين أم الشرارة هي السبب في دوران آلة الاحتراق الداخلي، ناهيك عن أيهما أول وأيهما ثان: البنزين أم الشرارة. ولا أحسب أن مؤرخا للأفكار يعنيه أن يجادل فيما إذا كانت الأفكار أم المصالح هي التي تحرك الناس في علاقتهم بالمجتمع، ولا أيهما يأتي أولا. ذلك لأنه بدون كليهما، البنزين والشرارة، لن تتحرك السيارة، وبدون كل من الأفكار والمصالح (أو الشهوات أو الدافع أو العوامل المادية) لن يكون ثمة مجتمع بشري حي وفعال، ولا

تاريخ بشري.

وحيث إن الأفكار بهذا المعنى تشكل جانبا من الحياة الإنسانية في شمولها، فإن التاريخ كله يصبح بمعنى من المعاني تاريخا للأفكار. بيد أننا في هذا الكتاب لا ننشد المستحيل لنقدم تاريخا عالميا جامعا. وإنما نقتصر بداية على ذلك القطاع من الإنسانية الذي أطلق عليه أرنولد توينبي في كتابه «دراسة التاريخ» اسم «المجتمع الغربي» أي تلك الجماعة من الرجال والنساء الذين يعيشون في أوروبا وما وراء البحار، ورثة المجتمع الإغريقي-الروماني، ومن يبدأ تاريخهم بالغزوات الجرمانية للإمبراطورية الرومانية التي بدأ أفولها إبان القرون الأولى للعصر المسيحي. وزيادة في التحديد، فإننا سوف نقتصر، داخل إطار هذا المجتمع الأوروبي، عل الفترة الزمنية من عصره، «الحديث» ونقصد بهذا على وجه التقريب القرون الخمسة التي تبدأ مع منتصف القرن الخامس عشر، وهي الفترة التي اصطلح عليها في تقسيم التاريخ إلى حقب باسم حقبة النهضة والإصلاح، والتي تمثل الانتقال من العصر الوسيط إلى العصر الحديث. وسوف نلتزم من ناحية ثانية بهذا النوع من الأفكار التي آمن بها العامة بشأن القضايا الكبرى المتعلقة بمصير الإنسان: عن الخير والحق والجمال، وعن النافع ونمط الحياة التي ينبغي على الإنسان أن ينشدها لنفسه على الأرض. وإذا شئنا توضيح الفارق بأسلوب مألوف، وإن بدا غير محكم أو دقيق، أقول إننا بصدد دراسة الرأي، بل الرأي العام دون الفكر بمعناه الشكلي.

ومن ثم يتعين علينا أن نبدأ، وأن نعني دائما وأساسا، بأعمال طلائع الفكر العظام، أعلام تاريخ المذاهب والمدارس المتعارف عليها في الفلسفة واللاهوت والأدب والعلوم الطبيعية والاجتماعية. بيد أن اهتمامنا لن ينصب تماما على البذور الأولى والمسار التطوري لهذه الأفكار في ذاتها، أي على ما يهم المؤرخ المتخصص في هذه المذاهب، بل سنركز على دور هذه الأفكار في حياة عامة الناس، ونتاج هذه الأفكار وكيف أثرت في هذا العالم. مثال ذلك أننا سنعني كثيرا بأفكار لوثر وكالفن Calvin، ولكن لن يكون منطلقنا أساسا من وجهة نظر مؤرخ اللاهوت الشكلي، بقدر ما هو من وجهة نظر المؤرخ المعني بملايين البشر الذين تأثروا بما كتبه هذان الرجلان. هذا على الرغم من أن هذه الملايين، وعادة ما يكون الأمر عل هذا النحو حقيقة

وفعلا، لم يقرأوا شيئا عن لوثر أو عن كالفن. وقد عنينا أيضا بالبروتستانتية- أو الماركسية أو الديمقراطية-باعتبارها تمثل مجموعة إجابات عن القضايا الكبرى التي يؤمن بها كثيرون ويتقاسمون الرأي بشأنها كعقيدة ومذهب ونظرة إلى الحياة.

وإنها لمهمة عسيرة حقا، وأشد عسرا من التحليل الدقيق لمذاهب أعلام الفكر أنفسهم، ويكفي سببا لذلك أن جمهرة العامة صامتون لا يفصحون، أو لا يخلفون وراءهم سجلا مباشرا صريحا يأخذ مكانه في المكتبات. ومع هذا فإنها محاولة ممكنة ولو بصورة تقريبية. ولكنها ستأتي على نحو مرض بالنسبة للقرون الخمسة التي تعنينا هنا أكثر مما هو الحال بالنسبة للعهود السابقة على ذلك. فنحن لا نعرف على سبيل المثال ماذا كان رأي المواطن الأثيني في أفكار أفلاطون أو أرسطو. بل لقد يذهب بنا الظن، إذا ما كنا من المتشككين، إلى أنه لم يسمع البتة عن هؤلاء الفلاسفة العظام. ولكن مع اختراع الطباعة في مطلع عصرنا الحديث، واتساع نطاقها لتشمل من الكتب إلى النشرات الصغيرة الزهيدة والصحف والدوريات فضلا عن انتشار التعليم ووسائل الإعلام على اختلافها، يصبح بالإمكان سيرغور ما يدور في عقل الإنسان العادي. ولا يستطيع أي مؤرخ منفرد أن يعمل اكثر من أن يختار عينة من هذه المادة الوفيرة المتراكمة كمصدر للمعلومات لتاريخ الرأي. بيد أنه يستطيع انتقاء عينات البحث في أناة وروية. وأهم من ذلك أن من اليسير عليه الحصول على أعمال عديد من الباحثين ممن قدموا دراسات متخصصة في جانب من جوانب مجالات بحثه. فليس عليه أن يخشى مثلا من أن فكرة «طلب السعادة» قد ألقاها في فراغ عقل خصب مثل عقل توماس جفرسون. ذلك لأنه سيصادف العبارة ذاتها في أي كتاب يرجع إليه من مصادر التاريخ الأمريكي، فضلا عن أنه سيجد بين يديه كتاب هوارد ممفورد جونز «طلب السعادة» وهو سجل دقيق مبدع عن كل ما كانت تعنيه هذه العبارة الشهيرة في عقول الأجيال المختلفة من المحامين والقضاة الأمريكيين.

وقد رفضت توا الرأي القائل بأن هذا النوع من الأفكار التي تعنينا هنا،أي الأفكار الخاصة بالقضايا الكبرى، ليست عوامل سببية لسلوك العامة من الناس في المجتمع. ويرتكز هذا الرأي على عدد من الأسانيد

منها الاعتقاد بأن العامة عاجزون فعلا عن تدبر واستيعاب مثل هذه الأفكار، وأن «المثقفين» وحدهم هم المعنيون بالأفكار، وخاصة الأفكار «المجردة» عن الحق والخير والجمال. بيد أن هذا الاعتقاد في صورته المتطرفة اعتقاد باطل، بل لعلنا لا نجد من يؤمن به جديا حتى أكثر المثقفين حذلقة. حقا إن المرء من العامة لا يبتكر أفكارا هامة، وهو عاطل من أي أفكار «أصيلة» ذات شأن كبير. وليس ثمة يقينا شيء اسمه تفكير جمعي إبداعي. بل إن الأدب الشعبي «الفولكلور» والموسيقى الشعبية لم تنبع أصلا بين الشعب كجمهور وإنما هي ابتكارات أفراد أو سلسلة من الأفراد المجهولين. وإنه لصحيح أيضا أنه لا توجد أفكار بالمعنى الذي نقصده هنا على المستوى الأدنى للذكاء البشري بين البلهاء وضعاف العقول في أحط درجاتهم. بيد أن كل الأسوياء من الرجال والنساء بل والأطفال، قادرون على استيعاب تلك الأفكار وتأملها. وإمعانا في الإثارة سأقول إن كل العامة ميتافيزيقيون، بمعنى أن كلا منهم تساوره رغبة في أن يشغل مكانا داخل «نسق» و«كون» و«عملية» متجاوزا على الأقل علاقة الأخذ والعطاء المباشرة بين الفرد وبيئته. وإن الشعور بالإحباط أو الافتقار عن وعي إلى مثل هذا الفهم يولد عند كل الأسوياء نوعا من القلق الميتافيزيقي.

وأذكر هنا حوارا دار بين جماعة من الكبار، تصادف أن كان يجلس بينهم طفل في الخامسة من عمره. أخذ الطفل ينصت إلى الحديث دون أن يشارك فيه. ولكن سنح ما أعطى الصبي فرصته المشتهاة لكي يقحم نفسه في عالم الكبار. وترك الأب طفله يقول ما عن له ثم أبدى ملاحظته على الحديث بقوله: «كان هذا منذ سبع سنوات مضت، قبل أن تولد، بل وقبل أن تحملك أمك». امتقع وجه الصبي فجأة، وانفجر باكيا. قد تكون مخاطرة مني أن أحاول استنباط ما دار في ذهن الصبي، ولكن لا ريب في أن شيئا ما في تلك الكلمات قد صدم الصبي بعمق. لعله-شأنه شأن الأطفال من سنه-استطاع أن يدرك عبارة «قبل أن تولد». ولكن ربما حاول الأب أن يواجه ابنه بحقائق الحياة فقال له «بل وقبل أن تحملك أمك». بيد أن هذه العبارة تجاوزت حدود إدراكه، وألقت به إلى، أبعد من مداه، ومن ثم لم تضعه فقط في حيرة إزاء مشكلة تشبه مئات المشكلات التي تصادفه يوميا، بل وضعته أمام لغز أساسي. لقد أحس الطفل للحظة أنه وحده في

الكون-بل بدون كون أو عالم في الحقيقة، ومن ثم كان قلقه ميتافيزيقيا خطيرا.

إذن كل إنسان له ميتافيزيقيا-أو أن شئت عبارة أكثر بساطة، نقول كل إنسان له نظرة إلى الحياة تشكل جزءا من طريقته في الحياة. ولكن ليس الجميع سواء في نظرتهم إلى الحياة، إذ ليس لكل منهم النظرة ذاتها. إننا جميعا أنثروبولوجيون بالقدر الكافي الذي يسمح لكل منا بأن يعرف شدة تباين المعتقدات الأساسية بين التقسيمات الفرعية العرقية للبشرية. ولا يسعنا في ثقافتنا الحديثة أن نتجنب الإدراك الواعي لمدى وتنوع المعتقدات الأساسية داخل إطار وحدة سياسية واحدة منظمة. حقا إن رجال الدين والكتاب والمثقفين قد علا صوتهم جميعا خلال العقود الأخيرة ينبهون الأذهان ويحذرون من خطر هذا التباين. ولكن يشكون هم وصنوف الدواء التي يصفونها تعاني من ذات التعدد والتباين الذي يشكون هم منه. قد يدعونا البعض إلى العودة إلى أرسطو أو إلى القديس توما الإكويني، وقد يدعونا آخرون إلى أن نلزم ديوي أو برتراند رسل أو كارل ماركس. بل شهدت الأعوام الأخيرة إلحاحا متزايدا يدعو إلى الاتفاق في الرأي بين الأمريكيين، وربما بين مواطني الغرب جميعا، بشأن تلك القضايا الكبرى التي أسلفنا ذكرها والتي انقسم حولها المجتمع الغربي مثلما كان منقسما، أو أشد، منذ خمسة قرون خلت. ويتكرر النداء مرات ومرات يحذرنا من أن العدو توحدت صفوفه، واجتمع رأيه، وبات يملك من المبادئ الأساسية ما ييسر له الإجابة، ويحرره من القلق الميتافيزيقي.

ولكنني لا أظن أن ثمة إجماعا في الرأي، هنا أو هناك، بشأن القضايا الكبرى عن الميتافيزيقا أو الكون. بل أخال أن ثنائية وليم جيمس حين حدثنا عن «العقلية المرهفة» و«العقلية الصلبة» لا تزال سائدة في كل أنحاء الأرض حتى بين أصحاب الفكر المادي على الرغم مما قد يبدو في هذا من تناقض.

وليس همنا الأساسي هنا بيان كيف يضمن أي مجتمع شمولي اتفاقا في الرأي ووحدة في السلوك على النحو الذي حدثنا عنه جورج أورويل في روايته الساخرة «العالم عام 1984» ولكن الذي يعنينا هنا هو ذلك التعدد والتباين في الرأي في الغرب: وعندي أن هذا التباين أبعد ما يكون عن

القول بأنه تعبير عن ضعف، بل هو في الحقيقة مظهر من مظاهر قوتنا. وأكثر من هذا، أن المجتمع الشمولي الذي يفرض على مواطنيه وحدة في الرأي تامة وكاملة إزاء القضايا الكبرى إنما يوهن ذاته ويضعف بنياته. بيد أنني أدرك جيدا أننا لم نعد نعيش في المناخ الفكري الذي ساد خلال القرن التاسع عشر حين كتب جون ستيوارت مل مقاله: «عن الحرية» وألح في ثقة كاملة على أن الخير في تباين الآراء-يقصد التباين العقلاني بطبيعة الحال- وأنه كلما تعددت الآراء كلما كان هذا أفضل. ويبالغ بعض من تؤرقهم هموم الخوف من التشتت، وهم في موقفهم هذا ليسوا مجرد عصبيين فريسة لأوهام. فها هنا مشكلة حقيقية-أو على الأصح سلسلة كاملة الحلقات من المشكلات. ولا أظن أن هناك من قد يتصدى للكتابة عن القرن العشرين-أو أن يصدر حكما على النصف الأول منه-ويسطر كتابا يحمل عنوانا مثل ذلك العنوان الذي اختاره ف. س. مارفين لدراسته عن القرن التاسع عشر «قرن الأمل». فإن عنوانا مثل «قرن القلق» لتحديد سمات القرن العشرين قد يبدو مستقبلا من منظور القرن الواحد والعشرين وصفا غير دقيق. ولكن القلق سائد يقينا الآن.

ولم ا يبلغ بي النزق والكبرياء حد الاعتقاد بأنني سأقدم في هذا الكتاب حلا للمشكلات التي تحيق بنا أو إجابة جديدة أكثر إقناعا بشأن القضايا الكبرى. وأود أولا وقبل كل شيء ألا يظن القارئ أنني سألتزم نهج أصحاب الوضعية المنطقية أو التحليل المنطقي، أو دعاة تحليل دلالات اللغة «السيمانطيقا» أو علم الإشارات «السيميوطيقا» الذين ما فتئوا يرددون على مسامعنا منذ عقود طويلة قولهم أنه طالما أن الناس قد دأبوا منذ أيام أفلاطون، بل ومنذ أيام موسى وإخناتون على ترديد السؤال بشأن القضايا الكبرى وحصلوا مقابل ذلك على كل أنواع الإجابات المختلفة والمتنافرة، إذن فأحرى بنا أن نتفق على أنها «غير ذات معنى»-وأن نقلع عن ترديد السؤال ثانية. إن الميتافيزيقا حافز بشري أو ميل فطري بشري. ومن يطلب من الناس أن يحيوا بدون ميتافيزيقا إنما ينشد المحال، وهو أشبه بمن يطالب الناس بأن يحيوا بدون علاقات جنسية. حقا ثمة أفراد قادرون على الامتناع عن الميتافيزيقا تماما مثلما أن هناك من يستطيعون الإمساك عن بعض أمور الجنس، ولكن هؤلاء وهؤلاء ليسوا إلا استثناء. وإذا كان من يكبت

الجنس فعلا يدفع بطاقته إلى مسارب وقنوات أخرى، فكذلك الحال بالنسبة لمن يكبت الميتافيزيقا.

إن ما حاولته في هذا الكتاب أمر أكثر تواضعا من محاولة تقديم إجابات جديدة، بل وحتى إجابات قديمة على القضايا الكبرى. لقد سعيت لأبين كيف نشأ وتطور تعدد الآراء في عصرنا الحديث وكيف تباينت إجاباتنا عمقا ومدى، أملا مني، على أقل تقدير، في أن أساعد على تهدئة بعض القلق الذي يساور أولئك الذين يشعرون أننا في حالة غير محتملة من الشك وفقدان الأمن.

إن تاريخ الأفكار، شأنه شأن أي تاريخ آخر، يمكن أن ينطوي على إمكانية العزاء، التي لا تتحقق دائما، إذ يذكرنا بأننا لسنا وحدنا، وأن غيرنا أيضا أحسوا بأنهم في مواجهة التباين الرهيب «إما-أو»، ووجدوا أن الإمكانيات المطروحة بين هذا وذاك لا نهائية. ويذكرنا كذلك بأن الآخرين أحسوا أن نهاية العالم كانت وشيكة-ثم تبينوا لسبب أو لآخر أنه لم ينته. وإن أي إنسان حتى وان لم يكن متمرسا على البحث التاريخي، يمكنه بقدر من الكد والدأب، وإذا ما تيسرت له مكتبة جيدة، أن يجمع سلسلة متصلة من الاقتباسات بدءا من أفلاطون ومرورا بكل حكماء الأجيال التالية، والتي ساقوها لقرائهم ومستمعيهم ليذكروهم بأن عالمهم أسوأ العوالم، وأن أوانه قد فات أكثر مما يظنون، وبات الوقت متأخرا جدا في الساعة الخامسة والعشرين. وهكذا كانت نبؤة كاساندرا صوابا دائما-وخطأ دائما.

ولكنني لم أشأ أن أقنع بما لا يتجاوز في نظر الكثيرين حدود العزاء الأجوف. ومن ثم فقد حاولت الإبانة عن أصول وتطور نظراتنا الحديثة في الغرب إلى الحياة، وهي جد متباينة ومتصارعة. وعمدت إلى عرضها على نحو ييسر للقراء أولا استنباط رؤية أكثر وضوحا، بحيث يتسنى لهم معها تكوين نظرة إلى الحياة أكثر اكتمالا وإقناعا لهم، وثانيا، بحيث يتعلمون من خلال فهمهم لنظرات غيرهم إلى الحياة كيف يتعايشون معهم حياة أفضل. إذ يتعين علينا أن نتعلم على الأقل، في ظل الديمقراطية، أن نتفق على أن نختلف-إلى حد معين. ويجب أن نتعلم أننا إزاء أي شيء، مثل بناء مستقبل نابض بالحياة، سوف نجد بعضا من خيرة أصدقائنا يرون الجمال فيما نراه قبحا، ويلتمسون الحكمة فيما نظنه حمقا، وينشدون العدالة فيما نراه

ظلما . وإذا صح هذا عن أصدقائنا-وأعدائنا-فإنه يكون أكثر صوابا بالنسبة للكثيرين ممن هم ليسوا هؤلاء ولا هؤلاء في واقع الأمر، الكثيرين ممن لا نعرفهم إلا على نحو غير مباشر من خلال الآراء الذائعة على صفحات الصحف، أو على خشبة المسرح، أو على موجات الأثير عبر كل وسائل الاتصال العامة التي تعد سمة من سمات عالمنا المعاصر.

أن ديمقراطية الاتفاق-أي المجتمع الديمقراطي الذي يضم الملايين ممن أجمعوا على رأي واحد بالنسبة للقضايا الكبرى-هي ديمقراطية يكاد يتعذر تصورها . ونحن عل يقين-في ضوء العالم الذي نشأنا فيه-من أنها لن تقحم ا نفسها على سياسة عصرنا . والشيء المؤكد أن المجتمعات التي يجمع أهلها على رأي واحد إزاء هذه القضايا لا وجود لها إلا في الأذهان. فأكثر«اليوتوبيات»-المدن الفاضلة-، إن لم تكن جلها، مبنية على مثل هذا النوع من الاتفاق. إن مرور أربعمائة عام عمق، بدلا من أن يخفف، سخرية القديس توماس مور، والتي قصد إليها بالضرورة حين اختار عنوانه «المدينة الفاضلة-اللامكان». إن المؤرخ وعالم السياسة، وعالم الأنثروبولوجيا، يعرفون مجتمعات حقيقية هنا على الأرض اقتربت كثيرا من هذا النوع من الإجماع-وأكثر من المجتمع الغربي المعاصر-بشأن القضايا الأساسية في الفلسفة والدين والأخلاق والسياسة والفنون، وكل تلك المجالات التي يظن الأمريكي أنه يعبر فيها عن شخصيته أكثر من الأوروبي أن يعبر عن شخصيته من خلالها . إذ إن جل المجتمعات «البدائية» تكشف عن اتفاق عام بشأن الدين ومعنى الحياة. وشهد العصر الوسيط للمجتمع الغربي، قبولا عاما للنظرة المسيحية إلى العالم، وذلك خلال القرن الثالث عشر، وقت ازدهار الفلسفة المدرسية «الاسكولائية»، وهو ما يعني أن كل أبناء المجتمع كانوا مسيحيين. ولكن لا بد أن نسلم بأنهم اتخذوا سبلا متباينة في التعبير عن ذلك، وأكثر من هذا أنه تحت هذا الاتفاق الظاهر بشأن النظرة المسيحية إلى الكون احتدم جدال صاخب وخصب حول تفاصيل اللاهوت والفلسفة. ويحكي التاريخ عن أكثر الدول الغربية الحديثة في أول عهودها، وحيث كانت التقسيمات الطبقية مقبولة كأمر طبيعي آنذاك، كيف أن النبلاء والمتعلمين والبرجوازيين والفلاحين كانت لهم نظرات جد مختلفة إلى الحياة، بل ومتعارضة تماما . بيد أن تمازيهم ذاته-والذي استمر حتى ثورات القرن

الثامن عشر التي غيرت هذه البنية الطبقية-كان يعني أن هذه الآراء لم تدخل في صراع حقيقي، ولم تستلزم اتفاقا على الاختلاف أو التسامح المتبادل. وأخيرا فإن المثل الأعلى للنظام الشمولي يستوجب اتفاقا تاما على الأساسيات، وقد كشفت ممارسات النظم الشمولية عن ميل إلى بلوغ هذا المثل الأعلى من خلال قهر الخوارج.

ولا يستطيع المجتمع الديمقراطي أن يصوغ نفسه على أي نحو من هذه الأنحاء ثم يزعم أنه ديمقراطي. فالديمقراطية، في عصرنا على الأقل، لا بد أن تعتمد على تباين الآراء. وهذا لا يعني إطلاقا أن المواطن في المجتمع الديمقراطي لا ينبغي عليه أن يؤمن بالعلم بمعناه الشامل أو بالضريبة الوحيدة. ولا يعني البتة أن يتبع الناس في المجتمع الديمقراطي شهواتهم ونزواتهم، أو أن يكونوا شكاكين أو غير مبالين. ولا يعني أيضا حرمان المرء من الأمل في أن يشاركه الآخرون عقيدته، أيا كانت تلك العقيدة، ولا أن يكف يائسا عن أي جهد يبذله ليقنع الآخرين بما يؤمن به. بل ولا يعني أن من واجبه أن يحب من انشق عنه-أو من يتأبى في عناد على عقيدته.

وإنما يعني يقينا أن واجبه ألا يقتلهم أو يسجنهم أو أن يسد عليهم السبل ويحاصر تجمعاتهم. ويعني كذلك تأكيد أن من واجبه ألا يمقتهم مقتا قاتلا قائما على التعصب-إنه أشد عنفا من تلك الكراهية الناشئة عن شهواتنا وحدها-ثم يعني أساسا أن عليه أن يدفع إليهم صادقا بالاحترام وأن يكون شعوره نحوهم مثل شعوره إزاء الطقس أو الزوجة أو أي شيء آخر يعرف أن لا يد له في تغييره. ونحن نستعمل مع هذه الموضوعات، وعلى نحو ملائم حقا، لغة مرسومة كأنها طقوس أو شعائر. فنحن نقول إن علينا في المجتمع الديمقراطي أن نكون متسامحين، وأن الناس في المجتمع الديمقراطي لهم حقوق طبيعية، وأن من بين هذه الحقوق حرية العبادة، وحرية الكلام، وحرية النشر والصحافة، وحرية الاجتماع. وعلى المؤسسات أن تعمل، وإلى آخر المدى، لكي تكفل عمليا كل ما تمجده وتسعى إلى تأمينه. وليس هذا هو كل شيء. فإن ركيزة الديمقراطية وجوهرها أن علينا جميعا، أن نتسامح، حقا وفعلا، مع أولئك الذين يختلفون معنا بشأن القضايا العميقة المتعلقة بمصير الإنسان.

أحسب أن غالبيتنا نحن معشر الغربيين، لا زلنا نؤمن في أعماقنا-

ومهما بلغت بنا درجة القنوط-بصدق حكمة سقراط «المعرفة فضيلة». فلو أننا عرفنا حقا كيف تأتي للناس أن يؤمنوا بما يؤمنون به من الموضوعات الجليلية التي تعنينا هنا، فسوف نجد من اليسير علينا أن نتسامح معهم حسبما يقتضينا الواجب إذا ما كان لنا أن نبقى مواطنين نستظل بالديمقراطية. وثمة صعوبات كبيرة من حيث الدلالة اللغوية لكل من «المعرفة» و «الفضيلة» ولكن لا أظن أننا نستطيع التحول عن حكمة سقراط إلى القول المأثور عن جورج صاند: «الفهم التام صفح كامل» ولكن قدرا يسيرا من هذا المثل الأعلى الرومانسي يفي بحاجتنا الآن. ولقد سطرنا هذا الكتاب بحدونا أمل في أن يمثل بالنسبة لبعض القراء بداية على الطريق في اتجاه فهم مجتمعنا المتعدد الآراء. وفي ظني أنه بدون هذا الفهم سيقودنا تباين الآراء إلى مراعاة مهلكة ثم بعد ذلك إلى مجتمع جديد التنظيم، نكاد نقطع بأنه ديمقراطي يقينا.

الحواشي

(*) آثرنا ترجمة المصطلح Tender-minded وتعني العقلية الواهنة أو المرهفة إلى العقلية المثالية، والمصطلح Tough-minded وتعني العقلية الصلبة أو العنيدة إلى العقلية الواقعية لتكون الترجمة أكثر دلالة عل المعنى وأقرب إلى ذهن القارئ. والمصطلحات وصف مجازي اصطنعه الفيلسوف وعالم النفس الأمريكي وليم جيمس (1842- 1910) لتصنيف البشر إلى نمطين، على نحو ما كان شائعا في الدراسات النفسية في أواخر القرن 19 ومصطلح العشرين حين نزعت إلى دراسة تصنيفية لأنماط السلوك البشري. وقد رأى جيمس أن ثمة نمطين متقابلين أصحاب العقلية الواهنة أو المثالية أو المرهفة-Tended minded وهؤلاء عقليون مثاليون يؤمنون بالعقل دون سواه بمعنى أنهم يردون الوجود إلى مبادئ عقلية، ويحلقون في الخيال ويغرقون في النزوع الديني والجمود العقائدي وأحادية التفكير. والنمط الثاني أصحاب العقلية الصلبة أو الواقعية-Tough-minded وهؤلاء تجريبيون حسيون واقعيون ينزعون إلى الشك والتشاؤم والتعددية، إذ لا يردون الوجود إلى عنصر واحد بل إلى عناصر كثيرة مما يفسح المجال إلى تعدد الإمكانات ومن ثم يرفضون الجبرية ويؤمنون بالقدرية أي قدرة الإنسان وحريته على اختيار أفعاله. (المترجم).

1

بناء العالم الحديث: الحركة الإنسانية

عاش الناس دائما في عصور «حديثة»، ولكنهم لم يتأثروا بهذا الواقع أبدا على نحو ما هو حادث الآن. ذلك أن عصرنا، والذي اصطلحنا على أنه يبدأ حوالي عام 1500م، هو أول عصر يصوغ مثل هذا المصطلح الدقيق المحكم، ويعمد إلى استخدامه بصورة متصلة. وكلمة حديث Modern مشتقة من ظرف زمان في اللغة اللاتينية القديمة ومعناه الآن أو في التو واللحظة، وبدأ استخدامه في اللغة الإنجليزية منذ عصر اليصابات حسب المعنى الجاري في مقابل كلمة قديم. ومن أهم وأوضح معالم ثقافتنا الحديثة الوعي بالجدة المشتركة، وبأسلوب حياة مغاير لأسلوب أسلافنا-ومع مطلع القرن السابع عشر أدرك الكثيرون أن أسلوب حياتهم أفضل كثيرا من أسلوب حياة أجدادهم.

وتتسم هذه الثقافة بأنها شديدة التعقيد، فنحن لا نستطيع أن نحدد هنا بدقة كلمة حديث، إلا أننا نأمل في أن نتمكن رويدا رويدا على مدى الأبواب التالية من صوغ تعريف لها. وأول مشكلة تواجهنا هنا هي مشكلة الفصل بين الحديث وبين الوسيط.

وهذه مشكلة عسيرة للغاية، ذلك لأن ملايين المواقف الواقعية المحددة التي نسعى إلى التعبير عنها بإيجاز بمثل هذه المصطلحات العامة لا ترتبط ببعضها على هذا النحو البسيط الذي تكشف عنه عاداتنا المنمقة في التفكير. فالعصر الوسيط لم يتوقف عند نقطة محددة من الزمان والمكان ليبدأ عندها العصر الحديث. وليس الحديث إشراقة الشمس تمحو ليل العصر الوسيط. وليس الحديث طفل الوسيط، بل إنه أيضا ليس العصر الوسيط وقد نما وكبر وبلغ سن الرجولة.

حقا إن التمييز بين ما هو وسيط وما هو حديث كان الهم الشاغل للمؤرخين على مدى الخمسين عاما الماضية تقريبا بعد أن أخفت البحوث المعالم الواضحة التي عرفها أجدادنا. لقد كان التقسيم الزمني والمرحلي للعصرين الوسيط والحديث تقسيما واضح المعالم متمايزا في كل كتب ومراجع القرن التاسع عشر: عصر النهضة والإصلاح الديني، والحركة الإنسانية، والكشوف الجغرافية، واختراع الطباعة، وتفكك الوحدة الدينية للعصر الوسيط. وتقع كلها تحديدا فيما بين عامي 1453 و 1517. واتخذ الأمريكيون بخاصة من عام 1492 بداية ملائمة للتاريخ الحديث. إلا أن هذا كله قد تغير الآن. ذلك أن عصر النهضة على وجه الخصوص قد تراجع إلى فترة سابقة بعيدة كان الدارسون يعتبرونها ضمن العصور الوسطى الخالصة، وهكذا كاد يختفي التمايز بين حدود الوسيط والحديث، إذ يتداخل العصران في الزمان مثل تداخل حطام قطار.

ترى هل معيارنا «إحياء التعلم» كتقييم أصدق للثقافة اللاتينية الوثنية ؟ ولكن شارلس هاسكنز في كتابه: «نهضة القرن الثاني عشر» دفع بهذا إلى الوراء بعيدا في العصور الوسطى. وهل معيارنا الإنجازات في مجال العلم والتكنولوجيا ؟ لقد كانت القرون الأخيرة من العصور الوسطى قرون تقدم علمي ملحوظ. حقا، وكما ذهب الأستاذ جورج سارتون، فإن أنصار الحركة الإنسانية الحقيقيين في عصر النهضة، أي رجال الأدب واللاهوت والأخلاق، كانوا على أقل تقدير ينظرون بازدراء إلى العلوم الطبيعية التي تكد لتغرس جذورها، وكانوا على الأقل «استنباطين» في منهجهم نزاعين إلى توفير النصوص المكتوبة، شأنهم في هذا شأن المدرسيين. بل قد يكون بالإمكان الدفاع عن الرأي القائل بأن النهضة الحقة إنما تعني نكوصا في نمو العلم

الحديث. وهل معيارنا اقتصادي متمثل في نمو الاقتصاد النقدي والمصرفي والتجارة ذات السوق الواسعة ؟ إن البحوث الحديثة تدفع بأكثر هذه الظواهر إلى تاريخ أقدم من ذلك، إلى أيام الحروب الصليبية وأوائل العصور الوسطى. وهل معيارنا قيام الدولة الإقليمية محل التكتلات الإقطاعية ؟ ولكن الشيء المؤكد أن فرنسا وإنجلترا كانتا دولتين إقليميتين منذ أن بدأتا حرب المائة عام في القرن الرابع عشر.

ولكن من الممكن أن نلتزم نهجا معاكسا وذلك بأن نسأل متى انتهت العصور الوسطى ؟ واضح جدلا أنها لم تنته. إن أية مقالة افتتاحية في صحيفة تستطيع اليوم على سبيل السخرية استخدام كلمتي إقطاعي أو «قروسطي»-بمعنى الانتساب إلى القرون الوسطى فكرا وذوقا-فهناك عبارة «شوارع بوسطون التي تحمل صفات القرون الوسطى» أو «موظفو الحكومة الإقطاعيون» في واشنطن. وأهم من ذلك أننا لو انتقينا أمثلة محددة وملموسة من مختلف مجالات الثقافة الإنسانية سنجد مناهج وأساليب القرون الوسطى لا تزال واضحة في غرب أوروبا حتى القرن السابع عشر- النظام التشريعي في إنجلترا، ونظام ملكية الأراضي الزراعية في فرنسا، وموازين ومكاييل القرون الوسطى شائعة في كل مكان، وأسلوب الحياة المسيحية ذائع بين البروتستانتيين والكاثوليك عل حد سواء في أوروبا الغربية. وإن المستعمرين البريطانيين الذين وفدوا قي القرن السابع عشر إلى فرجينيا ونيوانجلاند جلبوا معهم كميات مذهلة من عناصر العصور الوسطى ممثلة في الأطعمة وآلات التعذيب المختلفة والإيمان بالسحر والشعوذة، والخطوط المعمارية لبيوت العصر الوسيط. بل إن المستعمرين من فرنسا الجديدة جلبوا معهم نظام السادة الإقطاعيين والإقطاعيات الزراعية والذي لا يزال أثره باقيا حض الآن في كوبيك.

إذن فالعصور الوسطى ممتدة داخل العصر الحديث على نحو لا تمثله واقعيا حياة كائن حي أوحد. بل لا يستطيع التاريخ الروائي التقليدي أن يستوعب حقا تعقيدات التحول الثقافي. ولكننا لن نحاول هنا أن نتخلى عن النهج التاريخي، وإنما سنزاوج بينه وبين النهج التحليلي. ونعتزم في الأبواب الثلاثة التالية أن نعالج جهود صياغة الأسلوب الحديث للحياة خلال القرون: الخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر. ووفاء بأهداف الدراسة

التحليلية سنعمل على دراسة الفن والآداب والدين والعلم والتكنولوجيا كلا على حدة دون أن ننسى أنها جميعا تشكل معا كلا واحدا في واقع حياة مجتمعنا.

وبهذا، سوف ننأى بأنفسنا عن نهج التسلسل الزمني للأحداث الذي يعتمد على تقسيم التاريخ إلى فترات زمنية متمايزة، وسوف نلتزم منهجا مناقضا للقواعد المقررة لكتابة التاريخ التي تسلم بمبدأ التقسيم الزمني للعهود المختلفة على أساس القرون-هذا على الرغم من ضرورة الرجوع بعصر النهضة إلى القرن الخامس عشر، بل وإلى القرن الرابع عشر. وسبيلنا أن نعالج الحركة الإنسانية والبروتستانتية والحركة العقلانية كمكونات للحياة العقلية الغربية والتي يمكن فصلها، توخيا للدراسة التحليلية، عن الكل الشامل، ومن ثم نعالجها كوحدة واحدة عبر القرون، بدءا من 1450 إلى 1700 على وجه التقريب وهي الفترة التي تفصل العصور الوسطى عن عصر التنوير. وموضوعنا الرئيسي هنا هو بيان كيف تغيرت نظرة القرون الوسطى إلى الحياة لتحل محلها نظرة القرن الثامن عشر إلى الحياة. وعلى الرغم من أن نظرة القرن الثامن عشر-إلى الحياة قد تعدلت خلال القرنين الماضيين إلا أنها لا تزال في جوهرها نظرتنا نحن الآن إلى الحياة، خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية. ويمكن القول في ضوء وجهة النظر هذه أن القرون: الخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر الماضية كانت قرونا انتقالية في حقيقتها خاصة أعوام التمهيد لعصر التنوير. إذ إن الحركات الإنسانية والبروتستانتية والعقلانية أخذت تعمل عملها خلال فترة الانتقال هذه في اتجاه تقويض نظرة القرون الوسطى إلى العالم وعناصره لتحل محلها النظرة الحديثة.

أخذت هذه العوامل تؤثر، على نحو ما تؤثر الأفكار دائما، من خلال قلوب ورؤوس الرجال والنساء ممن ليسوا بالضرورة مثقفين خلص. إنها لا تفسر كل التاريخ الحديث بل إنها بمعنى من المعاني تجريدات نصوغها ونبنيها في عقولنا نحن بجهدنا لكي نفهم الماضي في ضوئها ولكنها ذات معنى.

إننا نؤمن بما نؤمن به اليوم، ونسلك على نحو ما نسلك الآن، وذلك بسبب ما قاله أو فعله منذ قرون عديدة خلت أولئك الذين اصطلحنا على

تسميتهم دعاة الحركة الإنسانية أو البروتستانتية أو العقلانية.

معنى النهضة» و «الإصلاح»:

يحكي أنه كان في سالف الزمان توأمين شقراوين اسمهما النهضة والإصلاح. واجها العديد من المظالم والاضطهاد، فاتفقتا ضد زوجة أبيهما، العجوز المتهالكة، الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى... طبيعي أن كتب التاريخ لم تعرض الأمر بمثل هذا الأسلوب البسيط الرقيق، بل إنها تأبى استهلال موضوعها على نحو ما نستهل حكاية خرافية. ولكن إذا ما استثنينا الكاثوليك الرومانيين نجد أن جمهرة الأمريكيين الذين درسوا قدرا من التاريخ الأوروبي خرجوا من دراستهم هذه بفكرة مفادها أن الحركتين اللتين نطلق عليهما اسم الإصلاح البروتستانتي والنهضة كانتا تقريبا سواء من حيث الإسهام والهدف. استهدفت إحداهما الحرية الدينية بينما استهدفت الأخرى الحرية الفنية، وعملتا معا من أجل الحرية الأخلاقية، وكذلك، بطبيعة الحال، من أجل ما أصبحنا نطلق عليه في القرن التاسع عشر اسم الديمقراطية. لقد استهدفا معا تحرير العامة رجالا ونساء من القيود التي تكاتفت التقاليد والخرافة على فرضها عليهم خلال العصور الوسطى.

وحتى هذه الفكرة المضللة ليست خطأ برمتها. فان الكثيرين من أتباع لوثر لابد أن ساورهم شعور بالنشوة، وأحسوا بأنهم تحرروا من الالتزامات الروتينية التي كانت قيدا عليهم. واستشعروا ثقة جديدة في قدراتهم الذاتية. ونحن نعرف جيدا أن الفنانين والأدباء والعلماء والمستكشفين أدركوا جميع بزوغ عوالم جديدة تنتظر من يغزوها، ورأوا أن ثمة فرصا جديدة لعمل أشياء كثيرة-كل الأشياء على اختلاف أنواعها-بوسائل لم يطرقها أحد من قبل مما يسمح لهم بأن يحققوا ذواتهم ويكونون شخصيات مرموقة. ومن ثم يمكن لنا، وإن بدت الكلمات غامضة فضفاضة، أن نساوي بين العصور الوسطى وبين السلطة، وكذلك بين النهضة والإصلاح من ناحية والحرية من ناحية أخرى. إلا أننا لن نضيف كثيرا إذا ما توقفنا عند هذا الحد.

إن الوقائع على درجة من التعقيد بحيث يتعذر على القانون تفسيرها فقد استخدم لوثر سلطته للمساعدة على قمع ثورة الفلاحين. وعمد كثيرون

من إنسانيي عصر النهضة الأحرار إلى تنصيب أعلام الأدب الإغريقي كسلطة جديدة معصومة ورأوا فيهم نماذج يقتدون بها في كل ما يكتبون. وعبدوا شيشيرون وأفلاطون عبادة عمياء كما لم يعبد أحد من أعلام الأدب من قبل. وفي مجال السياسة أصبح طاغية عصر النهضة أو المستبد شخصية عامة. ومن ثم فإن حركتا النهضة والإصلاح لم يعمل أي منهما عن وعي ابتغاء تحقيق حرية فردية من النوع الديمقراطي.

ودون هذا صدقا القول بأن حركتا النهضة والإصلاح عملتا دائما معا في اتساق من أجل غايات واحدة. فقد كان المؤمن الصادق بمذهب كالفن ينظر في هلع إلى فنان عصر النهضة الذي ينحت نماذج عارية ويعيش حياة استهتار وتبذير. وجاء لوثر ليعبر عن كراهيته للمفكر الإنساني ارازموس وكان الشعور متبادلا [1]. وها هنا لا نجد تناقضا بسيطا بين الناسك الديني وبين الفنان الحسي الصريح. أحب ارازموس المسيحية، وأحب اليونانية في نقائها، وحوار المدرسيين بعد الظهيرة، وأحب كذلك بصورة أكاديمية الفطرة السليمة، وكان تمرده ضعيفا واهيا. وبدت شخصية ارازموس وسيرة حياته صورة باهتة مكررة للأكل من حركتي النهضة والإصلاح.

إن الحركة الإنسانية في الحقيقة هي موقف من الحياة لا يتسق في جوهره مع جانب الديمقراطية الذي يعني بالإنسان العادي وبرفاهة الجماهير. فقد كان فنان أو أديب عصر النهضة يؤمن بطبقة متميزة- ليست هي طبقة النبلاء الإقطاعية القديمة، بل الطبقة المتميزة الجديدة من ذوي الموهبة والفكر. وكان لا يعنيه كذلك، بل لعله كان يزدري، الكثرة غير المتميزة التي لا تعبأ بالفن أو الفلسفة أو العيش الكريم. وتولد عن هذا الموقف الإنساني من الحياة، جزئيا، الاتجاه المألوف وغير الديمقراطي في العمر الحديث المتمثل في احتقار الفنانين والمثقفين للعامة، ومتوسطي الثقافة ممن لا يتذوقون الفن. والملاحظ أن أكثر عبارات الدفاع عن الأرستقراطية-ولعل الأفضل أن نقول «الصفوة» نظرا لأن كلمة «أرستقراطية» توحي بعصر النبالة الأوروبي القديم الذي لا يعبأ أحد بالدفاع عنه الآن- نجدها نابعة من مصادر ترجع إلى عصر النهضة. وقد اقتفى نيتشه أثر زميله الأستاذ جاكوب بوركهارت بجامعة بازل، ووجد في الحياة المتألقة الساحرة والعاتية الشرسة لأعلام الفن والإنسان في عصر النهضة أقرب

مثل أرضي يحقق مثله الأعلى للإنسان أو السوبرمان.

وثمة في الحقيقة عنصر واحد على الأقل في مجموع الاتجاهات الإنسانية انتقل إلى التقليد الديمقراطي-ونعني به فكرة أن باب التقدم في العمل والحياة مفتوح لذوي الموهبة والابتكار والجرأة بيد أن الديمقراطيين المحدثين ليس لديهم إجمالا ذات الفكرة عن المواهب التي دعا عصر النهضة إلى تشجيعها. وواضح أن النقطة الهامة بشأن مبدأ حرية الفرص أو تكافؤ الفرص تتمثل في هذا السؤال البسيط: فرصة لماذا؟ وسوف نرى فيما بعد أن القرنين الثامن عشر والسادس عشر ورجال التنوير ورجال النهضة أجابوا جميعا إجابات شديدة التباين.

ومن ثم تكشف الوقائع عن أن النظرة الساذجة القائلة بأن النهضة والإصلاح بشيران متضافران في الدعوة من أجل الديمقراطية الحديثة إنما هي نظرة غير دقيقة، إذ لو أن المدنية الحديثة التزمت بدقة وصرامة السبل التي ارتادها دعاة الحركة الإنسانية والبروتستانتية فربما ما كنا سمعنا عبارة «قرن الإنسان ا لعادي.»

إن بعض ميراثنا الديمقراطي قديم جدا في الحقيقة، وهو قديم قدم حضارة الإغريق وبعضه جديد نسبيا، جديد جدة الآلة البخارية. ونحن مدينون ببعضه إلى دعاة الحركة الإنسانية، ولكن ليس بهذا القدر الكبير الذي تحدثنا عنه المراجع التقليدية على مدى الأجيال القليلة الماضية. ويتعين علينا أن نحذر المبالغة في الحكم على عصر ديمقراطيتنا. إذ لا يزال عصرا حديثا متأرجحا وقوة متنامية مكافحة وسط عالم ألف منذ زمن بعيد أساليب أخرى للحياة.

نطاق الحركة الإنسانية:

كان تمرد البروتستانتيين على الكنيسة الكاثوليكية كافيا وحده لكي يكسبهم على الأقل شيوع الاسم، ولا يهم بعد ذلك طبيعة ومدى الاختلافات بين من هو انجليكي ومن هو ناقض للقانون «انتينوميAntinomian» (مشتقة من كلمة يونانية معناها ضد القانون-وهي أقرب إلى الفوضوي) أو من يقول بتجديد العماد3«Anabaptist». وليس ثمة اسم واحد لكل أولئك الذين اتحدوا بمعنى من المعاني في الفن والآداب والفلسفة وجمعت بينهم الكراهية

لفنون وآداب وفلسفة العمر الوسيط. وأفضل اسم دال عليهم وشاع بيننا هو«دعاة الحركة الإنسانية» أو الإنسانيون، وهو مصطلح له استعمالات فضفاضة جدا ومحدودة جدا عل نحولا يتلاءم مع مؤرخ الفكر. ويتضح هذا بخاصة اليوم حيث يمكن أن يكون نصير الدعوة الإنسانية رجل دين يسعى لغرس دعوته دون التزام ديني محدد، أو مصلحا تعليميا يرى أننا أفرطنا في الإقبال على العلوم الطبيعية ونهلنا منها الكثير بينما قصرنا عن حاجتنا من الإنسانيات، أو فيلسوفا يؤمن بأن الإنسان أسمى من الحيوان وإن كان أدنى من الآلهة، أو غير هؤلاء كثيرين، بل لأننا لو اكتفينا هنا في هذا الباب برجال عصر النهضة المعجبين-أعني المقلدين-للإغريق والرومان وأعدنا تصنيفهم كدعاة إنسانيين فإننا سوف نغفل كثيرين ما كان ينبغي علينا أن نسقطهم.

إذا لنتفق معا على أن النزعة الإنسانية أشبه بعباءة تطوي تحتها كل من كانت له. نظرة إلى العالم لا هي لاهوتية أساسا، ولا هي عقلانية في المقام الأول. وحسب هذا الاستعمال لن يكون ضروريا عل الإطلاق النظر إلى النزعة الإنسانية باعتبارها موقعا وسطا بين غيبيات الدين وبين العلوم الطبيعية، هذا على الرغم من أن النزعة الإنسانية كانت في حالات كثيرة تمثل تماما هذا الموقع الوسط. لقد نزعت الحركة الإنسانية إبان هذه القرون الأولى من العصر الحديث إلى نبذ عادات الفكر للعصر الوسيط والمثل العليا لهذا العصر وبخاصة ما كان منها على النحو الذي جسدته النزعة الاسكولائية أو المدرسية، ولكنها لم تقبل البروتستانتية ولا النظرة العقلانية إلى الكون كنسق منتظم يعمل وفق نظام دقيق (أشبه بالآلة غالبا). ويعتبر الداعية إلى النزعة الإنسانية متمردا عظيما ضد نظرة العصور الوسطى إلى الكون دون أن تكون له نظرة واضحة خاصة به عن الكون. وهو أيضا نصير هام للنزعة الفردية-إنه يريد أن يكون ذاته، بيد أنه غير واضح تماما بشأن ما يريد هو أن يفعله بذاته وكيف يصوغها. وهو مثقل بدينه للعصور الوسطى أكثر مما يقر ويعترف، خاصة فيما يفاخر به عن نفسه، وأعني بذلك التعليم. وهو ليس بعالم، إذا ما استثنينا ليوناردو دافنشي وقليلين غيره بل لعل من الأوفق وصف ليوناردو دافنشي بأنه مخترع أكثر منه عالما. وسبق لنا أن رأينا في صدر هذا الباب كيف أن بعض معالم عصر

النهضة يمكن تتبعها واقتفاء أثرها حق أيام العصور الوسطى كما صورتها الكتب الدراسية القديمة. ومع أن دانتي كان قد أحاط بكل كلاسيكياته اللاتينية في القرن الثالث عشر، ومع أن جبوتو قد رسم بالتفصيل، ومع أن فردريك الثاني قد استبد به نهم الفضول إزاء عالم الحواس شأنه شأن أي عنيد متحجر القلب من طغاة عصر النهضة، إلا أن الحركة الإنسانية لم تبلغ ذروتها كطراز جديد إلا في القرن الخامس عشر. ويتعين علينا أن نحاول بعد قليل تحديده، ولو في عبارة عامة، هو ماذا كانت تعني هذه الأشياء الجديدة كموقف من العالم. ولكن يلزم أولا أن نتفحص نطاق الحركة الإنسانية لعصر النهضة.

إن أبسط صورة من صور النشاط البشري والتي يمكن بوسائل عديدة أن نفردها ونفصلها عما ينتسب إلى «العصر الوسيط» هي ما نسميه اليوم البحث الأكاديمي أو طلب العلم. فالإنسانيون الحقيقيون، بالمعنى التاريخي الضيق للكلمة، كانوا في واقع الأمر طلاب علم أو باحثين scholars، هذا على الرغم من أنهم، أو عظماءهم على الأقل من أمثال ارازموس كانوا يتمتعون في أوساط المؤسسة العلمية للطبقات الحاكمة بمكانة لا نظير لها اليوم. (ولعل النظير الحقيقي نجده اليوم في مجال العلوم الطبيعية، حيث كان ارازموس في القرن السادس عشر يحظى بمكانة تماثل مكانة أينتشين في عصرنا). لقد كان الإنسانيون يحظون بما لم يحظ به أسلافهم من علماء العصر الوسيط، ونعني بذلك معرفة مباشرة باللغة اليونانية إذ تيسر لهم الإحاطة بأصول الآداب الإغريقية التي حفظها التاريخ. واتجهت الآداب الإغريقية رويدا رويدا صوب الغرب عن طريق مئات الباحثين ممن طواهم النسيان الآن. إنها لم تصل الغرب فجأة اثر سقوط القسطنطينية عام 1453 وفرار الباحثين من تركيا. حقا لم يكن مثقفو العصر الوسيط بعد القرن الثالث عشر يجهلون يقينا اليونانية على نحو ما اعتدنا أن نتصور، فقد كان بوسع كل شاب طموح من طلاب العلم في القرن الرابع عشر أن يجد سبيله إلى اليونانية. وحاول الإنسانيون كذلك محاكاة لاتينية شيشيرون وأقرانه. أي أنهم هجروا عن عمد لاتينية العصر الوسط التي كانت لغة طبيعية، وإن اقتصرت حقا على فئة مثقفة، إلا أنهم كتبوا وتحدثوا بها لا لشيء إلا من باب الاحترام المعهود للعرف والتقاليد. وعمد الباحثون الإنسانيون إلى

إحياء لغة ميتة-والتي ظلت بمعنى من المعاني ميتة منذ ذلك الحين. وسعوا إلى صقل وتهذيب الحياة التي فارقت اللاتينية. وتيسرت لهم وسيلة الطباعة ومن ثم استطاعوا الاتصال ببعضهم على نحو لم يكن ميسورا لأسلافهم في العصر الوسيط. إلا أن الإنسانيين كانوا فريقا صغيرا متميزا، غير معنى بأن يلتف حوله جمهور كبير بل إن بعضهم أدان الطباعة لأنها ستفضي إلى ابتذال الثقافة والعلم. والحقيقة أن الطباعة خلال هذه السنوات الباكرة لم تصل إلى جمهور واسع على نحو ديمقراطي إلا من خلال الدين فقط. وسوف نحاول في الفصل التالي تقييم أسلافهم في العصر الوسيط. بيد أننا نقول هنا من باب التنويه إن تفانيهم من أجل اليونانية، وإخلاصهم للاتينية شيشيرون، وازدرائهم لأساتذة اللاهوت في جامعات العصور الوسطى تشكل كلها سمات كثيرة.

ففي مجال الفنون الجميلة أنتج فنانو عصر النهضة خلال القرن السادس عشر-عصر الفنون الإيطالية-أعمالا تبدو مغايرة تماما لأعمال العصر الوسيط. وعمدوا إلى إنتاجها، جزئيا على الأقل، كمحاكاة للرومان الذين كانت آثارهم في العمارة والنحت منتشرة في كل أنحاء إيطاليا رائدة الحركة الإنسانية في الفن والآداب إلا أنهم لم ينتجوا فنهم على حين غرة، وهم مدينون في هذا، وبقدر أكبر مما يصرحون به، لأسلافهم من رجال العصر الوسيط.

ولعل التغير في مجال الفن المعماري كان أكثر وضوحا، والتحول أكثر نقاء وتحررا. ولم يحظ عمليا الطراز القوطي[4]، ذلك الطراز المحلق في سمو، بالانتشار والذيوع في إيطاليا، وإنما أولع البناءون بالقوس المستدير والقبة والطراز الكلاسيكي والخطوط الأفقية. حقا لقد ابتكروا أسلوبا مركبا من عناصر كل منها له أصل كلاسيكي. غير أنها في مجموعها حين توضع جنبا إلى جنب تعطينا شيئا جديدا وأصيلا، فلم يحدث أن شيد فنان روماني أو يوناني بناء يضاهي كنيسة القديس بطرس في روما أو قصور عصر النهضة في فلورنسا. وكلما اتجهنا شمالا، تداخل هذا الأسلوب وتشابك مع تقاليد محلية موروثة عن العصر الوسيط لينتج لنا هجينا غريبا مثل الحصن الفرنسي الشهير في شامبور الذي يسود فيه طابع طراز عصر النهضة في الأدوار الدنيا متمثلا في البساطة الهائلة والخطوط

الأفقية، بينما يسود الثراء القوطي والتحليق في عنان السماء الأسطح والمداخن. وكذلك قصور السادة ملاك الأراضي في إنجلترا إذ على الرغم من عدم تشييدها وفق طراز قلاع وحصون العصر الوسيط إلا أنها تكشف عن زخارف قوطية حتى القرن السابع عشر.

ونعود إلى النحت والرسم لنجد نتاج القرن السادس عشر متميزا بوضوح عن نتاج القرن الثالث عشر. إذ تختلف رسوم رفاييل عن رسوم جبوتو، ولا كذلك تمثال النبي داود الذي نحته مايكل انجلو والذي يتلاءم-حتى باستثناء حجمه الضخم-مع كاتدرائية قوطية. ولا تخطيء عين الإنسان العادي غير المتمرس إدراك أن الرسم والنحت في عصر النهضة ذو علاقة برسم ونحت العصر الوسيط على نحولا تكشف عنه كاتدرائية شارترس والقديس بطرس في روما. ولو أخذنا عناصر تقييم تقريبية، ولنفرض ما يمكن أن نسميه الطبيعية ونبض الحياة وما تسجله آلة تصوير حساسة «استريو سكوب لتجسيم. الصورة» فإننا سنجد ابتداء من القرن الثالث عشر فصاعدا أن الفنانين كان يعملون مستهدفين هذا الضرب من الطبيعة مع الابتعاد عن بعض التقاليد المتعارف عليها التي يمكن أن تكون، أو لا تكون، «بدائية». وخير ما يمثل تلك التقاليد هو الفن البيزنطي الذي تميز بالصلابة والكهنوتية واستواء السطح دون محاولة استباق آلة التصوير والألوان الطبيعية. (نحاول جاهدين السرد التقريري دون الحكم التقييمي، بيد أن هذه المجالات هي لب ذلك النوع من المعارف غير التراكمية التي نصفها بأنها ذوقية حيث تحمل كل كلمة معنى المدح أو القدح، مثال ذلك قولنا بوجه عام اليوم إن الرسم يوحي بطابع التصوير الفوتوغرافي فهو قول يحمل معنى الإدانة للرسم الآن). معنى هذا أن القرن الثالث عشر للعصر الوسيط والقرن السادس عشر من عصر النهضة يتحالفان معا ضد الفن البيزنطي، ويعني أيضا أن النهضة هي في وضوح سليلة العصور الوسطى، تنتسب إليها على الأقل في نقطة واحدة محورية للغاية تتعلق بالتقنية.

وكذلك السمات الظاهرية الجلية التي تبدو أكثر وضوحا في الأدب الخيالي، لا تفرق كثيرا عصر النهضة عن ذروة العصور الوسطى حيث تكشف عن استمرارية بينة في التطور. ونحن يقينا لا نعتبر استخدام اللغات المحلية معيارا، ذلك لأن اللغات المحلية مستخدمة في الشعر والقصص

الروائي، وفي الأدب مقابل الفلسفة حتى قبل أن يستخدمها أعلام الكتابة في العصر الوسيط من أمثال دانتي وشوشر ومما لاشك فيه أن بعض الأشكال ولاسيما في الشعر وبعض أنماط الأسلوب المنمق تدل على أن العمل من تأليف الإنسانيين. مثال ذلك السونيتة (قصيدة غنائية تتألف من 14 بيتا) فهي قالب معروف مسبقا ويمكن وصفه للوهلة الأولى بأنه يحمل سمات عصر النهضة. ولكن الاستمرارية من القرن الثالث عشر فصاعدا أمر لافت للنظر. وإذا شئنا مثالا محددا ملموسا فإليك سمة الفحش أو الفسق. لنقرأ حسب ترتيب زمني نماذج من «الحكايات الشعبية المنظومةfabliaux واحدة من حكايات شوشر[5] البذيئة وبعض قصص بوكاشيو[6] ونموذجا ثالثا من أعمال رابليه[7] سننتقل بذلك من العصور الوسطى إلى ذروة عصر النهضة ثم نصل في النهاية إلى كاتب يوصف بإجلال وتوقير بأنه من كتاب الحركة الإنسانية. ومع هذا فإن رابليه يتمتع بحيوية فائرة، وفحش صبياني، ونضارة وهي صفات سبق وصفها بأنها قوطية الأسلوب. ولعل علمه الواسع المتعدد المشارب قد يبدو للوهلة الأولى إنساني الطابع، ولكنه معارف واسعة تراكمت ولا ينطوي إلا على القليل من المعنى الكلاسيكي لكلمة مبحث علمي.

يصف رابليه بإطناب شديد، ووفق أسلوب الحركة الإنسانية الذي يتسم بسعة الاطلاع في كل المجالات، نباتا غريبا (خياليا) يسميه بانتاجرليون، وقد سماه باسم أحد أبطاله بانتا جرول، فيقول:

«جرت تسمية النباتات بأساليب جد عديدة. يحمل بعضها اسم أول من اكتشفها، أو عرفها، أو عرضها أو غرسها أو تعدها استنباتا ورعاية وتحسينا، أو استولى عليها: فهناك نبات عطارد نسبة إلى عطارد[8] والباناسيا أو الباناكيا من باناكي ابنة اسكيولابيوس[9] ونبات ألارموا نسبة إلى أرتيمس[10] أو (ديانا) ونبات أيوباتوريوم واسمه مشتق من اسم الملك أيوبانور وتلفيون من تليفوس[11] ونبات الفوربيوم نسبة إلى ايوفوربرس الطبيب الإغريقي، وكليمنوس من كليمنيوس[12] والكيبياديوم من الكبياديس[13]، وجنتيان نسبة إلى جنتيوس ملك سكلافونيا. وقديما كانت من الأمور التي تحظى بتقدير كبير حق إطلاق الأسماء على النباتات التي يتم اكتشافها حديثا، حتى إنه ثار خلاف بين نبتون وبالاس بشأن أي اسم من اسميهما تسمى به الأرض

التي اكتشفاها-هذا على الرغم من أنها سميت بعد ذلك أثينا نسبة إلى أثيناي وهي منيرفا[14] ولهذا كاد لينكوس ملك سكيتيا للفتى تربتوليموس وذبحه حين بعثت به سيريس[15] ليعلم البشر كيف يستخدمون القمح إذ لم يكونوا يعرفونه من قبل. وفرض اسمه بعد أن اغتيل، ويسمى في فخر واعتزاز مبتكر الحبوب ذات النفع والضرورة لحياة البشر. وبسبب الخبث والخيانة أحالته سيريس إلى نمر أبيض.

وثمة أعشاب ونباتات أخرى تحتفظ بأسماء البلدان التي انتقلت منها: مثل تفاح قرطاجة أو الرمان من بلدة قرطاجة، وعشب ليجو سيتكوم الذي نسميه الكاشم وهو من ليجوريا على ساحل جنوا. ونبات الكاستان أو البرسيك أو شجر الخوخ، ونبات السبينة من وطني جزر هيريس، والقمح من بلاد الكلت وغير ذلك كثير.

والفحش عند رابليه من العمق بحيث لا يدركه غير واحد من مفكري الحركة الإنسانية، نراه يسرد قوائم طويلة، تحاكي الابتهالات، وتتألف من نعوت موضوعها الأصلي فقط غير صالح، أو كان غير صالح للنشر.

وحري أن تكشف مثل هذه الدراسة المقارنة عن الفحش، على أقل تقدير، مدى الصعوبة البالغة في تصنيف أعمال الفن (بالمعنى الواسع للفن الذي يشتمل على الأدب) لكي نتسق مع المبادئ العامة الأساسية للفلسفة أو علم الاجتماع. وقد تكون سمة المجون غير مرهونة بزمان محدد ومن ثم تصبح اختبارا خادعا غير أمين. ومع هذا فليس من السهل اتخاذ سمة عرضية وحيدة ظاهرة لتفرق بجلاء بين فن العصر الوسيط وفن عصر النهضة.

ولعل القارئ، إذا كان حقا قد تأمل ما أسلفناه، قد خلص إلى فكرة مفادها أنه إذا كانت العصور الوسطى دينية في الأساس، وإذا كان عصر النهضة يعني على الأقل محاولة العودة إلى ما هو وثني أولا ديني، إن لم يكن زندقة وإلحادا، ألا ينبغي حينئذ ربط فنون العصور الوسطى بالكنيسة، وفنون عصر النهضة بالحرية البوهيمية التي لا تقيم وزنا للأعراف والتقاليد. وهذا صحيح جزئيا. إذ دأب النحاتون والرسامون إبان عصر النهضة على محاكاة الرسوم والتماثيل الكلاسيكية العارية من بين ما حاكوه من أشياء أخرى كلاسيكية. وشرع الفنان يعيش حياة منطلقة غير محتشمة ومسرفة،

ولكنها مشوقة تستحوذ على الاهتمام ومازال يفترض منه أن يعيشها. لذا نجد بعض من ينزعون إلى التبسيط في تصوير القرن السادس عشر بأنه قرن الفنان، يستشهدون في هذا الصدد بسيرة حياة بنفينوتشلليني [16] الذاتية التي تؤكد يقينا أسطورة الفنان كعبقري، يسمو على الوقار مثلما تسمو على الاحتشام. ومع هذا فلو أن فيللون[17] كتب سيرة حياته لبز في ذلك تشلليني وتفوق عليه. وطبيعي أننا نستطيع دائما أن نثبت أن فيللون ليس ممثلا حقيقيا للعصر الوسيط وأنه استبق عصر النهضة.

ولكن ثمة صعوبة كبيرة تحول دون قبول الصيغة القائلة: إن العصور الوسطى تساوي بين الدين والتحريم، وعصر النهضة يساوي بين الوثنية وحرية الاستعراض. ولقد كان الفنان إبان ذروة عصر النهضة مستغرقا في العمل من أجل الكنيسة، ويتناول موضوعات دينية. وإذا ما تأملنا أعمال هؤلاء الرجال التي حظيت بشهرة واسعة على النطاق العالمي، والتي ذاع صيتها بحيث تبدو لأصحاب الثقافة الرفيعة في عصرنا الراهن أمرا دارجا- مثل لوحة العشاء الأخير لليوناردو دافنشي، ورسوم مريم العذراء لرفاييل واللوحات الجدارية لمايكل أنجلو في كنيسة سيستين وما شابه ذلك-سنلاحظ أنها جميعها دينية الموضوع. وقد تصادف من يقول لنا إنها دينية الظاهر، دنيوية الروح، وحسية ووثنية وإنسانية، وهي في هذا على النقيض تماما لما شاع في العصر الوسيط، وقد يستطرد قائلا إن لوحات رفاييل عن مريم العذراء ليست سوى صور فلاحات إيطاليات وهي في روحانيتها لا تزيد عن روحانية امرأة تفوز بجائزة في مسابقة جمال أمريكية. ومثل هذه المقارنة بين عذراء رفاييل كجسد خالص، وبين العذراء في تمثال من الطراز القوطي كروح خالصة إنما هي مقارنة مضللة في الغالب الأعم. ذلك لأن لوحات السيدة العذراء لرفاييل هي سليلة العذراء في فن العصر الوسيط. وليس في هذا قدحا للسلف الذي هو أبعد ما يكون عن وصفه بأنه مبدأ مجرد. حقا إن السبب الأساسي فيما نذهب إليه هو مبالغتنا المفرطة في الحديث عن نزعة الزهد وما سوى ذلك من صفات لا دنيوية ميزت العصور الوسطى، ولهذا نجد فن عصر النهضة شديد النضارة، مغرقا في الوثنية، مفرطا في إنسانيته. إن فناني عصر النهضة الذين وهبوا الجانب الأكبر من حياتهم الفنية من أجل جعل المعتقدات المسيحية أمرا ملموسا ومرئيا

إنما كانوا ينجزون عملا ورثوه عن أسلافهم في العصر الوسيط. ولم يتحول الفن إلى فن دنيوي، ولم يختف الفن الديني تقريبا إلا على نحو تدريجي وإبان العصر الحديث. وها هنا يتبين لنا من جديد أن الحديث لا تمتد جذوره الصلبة المتشعبة إلى القرن السادس عشر بل إلى القرن الثامن عشر.

طبيعة الحركة الإنسانية:

ولكن الإنسانيين كانوا متمردين واعين بذلك سواء كانوا من المهتمين بالبحث العلمي أم بالفلسفة أم بالفن أم بالأدب. وهم محدثون للغاية في إدراكهم بأنهم في ثورة ضد آبائهم رجال العصور الوسطى. وربما كان العلماء والفلاسفة، أو الإنسانيون بالمعنى المحدود للكلمة أكثر وضوحا في هذا: فإن رجالا من أمثال أرازموس أعربوا بحرية كاملة عن ازدرائهم لرجال اللاهوت، عبيد أرسطو المتهالكين الذين أفسدوا بجهلهم لغة هوراس وشيشيرون الرفيعة، وأفنوا حياتهم في جدال عقيم لمعرفة كم من الملائكة يمكنهم الوقوف معا فوق سن إبرة. ولا نزال نردد اليوم هجماتهم عل الرغم من انه تتوفر لنا الآن رؤية لم تكن لديهم. لقد كانوا متمردين حقا ضد نزعة مدرسية متهرئة آذنت بالزوال وليس ضد النزعة المدرسية الناضجة للقرن الثالث عشر والتي لم يبذلوا جهدا حقيقيا لاستعادتها.

بل لقد كان الفنانون في ثورة، يجاهدون بوعي للإطاحة بتقاليد أحسوا أنها عبء يثقل كاهلهم. إذ كان الأسلوب القوطي القديم في حالة واضحة من الفساد والتحلل شأنه شأن النزعة المدرسية المتأخرة، ونخص بالذكر هنا أولئك الذين كانوا في شمال الألب ورحبوا بالأسلوب الإيطالي الجديد- في كل مجالات الفنون وكانوا في هذا متمردين رافضين لمظاهر التعقد والسخف التي طغت على الأسلوب القوطي في أواخر عهده. ويتميز أسلوب عصر النهضة في باكر أيامه بأنه أسلوب بسيط بعيد نسبيا عن الإغراق في الزخرفة، كما تجنب عن وعي الثراء القوطي، وعمد إلى البحث عن البساطة والنظام في الأمثلة الكلاسيكية.

وربما كان الإنسانيون والبروتستانتيون في الأساس متمردين سواء بسواء لأن كلا منهم أحس بالهوة بين المثالي والواقعي-وهي هوة مألوفة وإن كانت

مقلقة لمن أوتوا إحساسا مرهفا من الرجال والنساء-وهي الهوة التي تفاقمت جدا في أواخر العصر الوسيط. إذ كانت هذه الهوة بسيطة إلى حد كبير طوال العصور الوسطى ولكنها اتسعت مع بداية القرن الخامس عشر بحيث عجزت أكثر التفسيرات حذقا وبراعة عن معالجتها. لقد كان المثل الأعلى لا يزال مسيحيا، بمعنى أنه ظل مثلا أعلى للوحدة والسلام والأمن والتنظيم والوضع الاجتماعي، بينما كان الواقع حربا مستفحلة متوطنة، وسلطة منقسمة على نفسها من القاعدة إلى القمة، بما في ذلك البابوية التي كان ينبغي أن تعكس وحدة الرب في صفائها وهدوئها، ثم كان الاندفاع المحموم ابتغاء الثروة والجاه والمنصب الاجتماعي، كما كانت الفترة فترة قلاقل ومشكلات.

وهكذا وبمعنى من المعاني شأن البروتستانتية فإن هذه الحركة المركبة في مجال الفنون والفلسفة والتي نسميها الحركة الإنسانية، إنما هي حركة تمرد واعية بذاتها تماما، تمرد ضد أسلوب للحياة ألفته فاسدا شديد التعقيد، باليا كريها زائفا. وعمد الإنسانيون فيما يبدو إلى فتح نافذة يدخل منها هواء نقي، كما أنجزوا عديدا من الأعمال التي تستهوي النفس.

غير أن بلاغة الإنسانيين بدأت تبلى على يد الجميع فيما عدا المؤمنين بها إيمانا صادقا. وسرعان ما بدأ فن عصر النهضة يلجا إلى الزخرفة المترفة، ويعشق الرسوم التفصيلية ويعني بثراء الألوان مما كان يرضي القرن الخامس عشر، ولكي نكون أكثر دقة فان الإنسانيين الظافرين انقسموا إلى مدرستين: مدرسة النضارة والوفرة أو المدرسة الطلقة المفعمة بالحيوية، ومدرسة الزهد والتوفير أو المقيدة. ففي مجال فن العمارة على سبيل المثال تحدد خط للنمو والتطور على يد بالاديوه Palladio وهو فنان إيطالي عاش في القرن السادس عشر، عشق البساطة الكلاسيكية الدقيقة الصارمة، وتحولت من خلاله إلى نوع من الكلاسيكية الجديدة التي شاعت في الولايات المتحدة وعرفت بوصفها «استعمارية».

وسار خط آخر للتطور اتجه مباشرة إلى أسلوب فن الباروك [18] ثم تحول في القرن الثامن عشر إلى الروكوك [19] Rococo وهما أسلوبان تميزا بالمنحنيات التي تتدفق في انسياب وثراء زخرفي. أما عن الكتابة فمن المتعذر القول إن الإنسانيين كانوا في وقت من الأوقات أبسط حقيقة من

خصومهم المدرسيين. وسرعان ما أضحى عملهم ادعاء وثقلا وحذلقة. وكل ما حدث أنهم أبدلوا أرسطو بأفلاطون، وأصبح هو الفيلسوف ولكن بصورة مشوشة. بل، وفي مجال الكتابة الإبداعية، نأى الكتاب بعيدا جدا عن المثل العليا للبساطة (والتي لم يأخذها عصر النهضة حقيقة مأخذا جديا أبدا) حتى أننا نجد في القرن السادس عشر حركتين أدبيتين نذرتا جهودهما للدقة والغموض في الأدب وصادفتا نجاحا واسعا وهاتان المدرستان هما مدرسة التأنق البياني في إنجلترا والتي تعرف باسم[20] (Euphuism) ومدرسة البلاغة الزخرفية أو الجونجورية[21] (Gongorism) في أسبانيا. وصادفتا ذيوعا ورواجا بين المثقفين على نحو جعلنا نألف ثانية الشعراء الميتافيزيقيين في القرن السابع عشر في إنجلترا الذين لم يكونوا يقينا بسطاء واضحين معقولين. وهكذا خلقت النهضة وبسرعة كبيرة جدا هويتها الخاصة التي تفصل بين الواقعي وبين المثالي.

ولم يكن عصر النهضة فوضويا أصيلا، شانه في ذلك شان عصر الإصلاح البروتستانتي. فقد تمرد ضد سلطة واحدة، ومجموعة واحدة من المثل العليا والعادات والمؤسسات ابتغاء مجموعة أخرى. وتعين ثانية على الإنسانيين كمتمردين أن يعملوا جاهدين من أجل تحطيم الثقة في سلطة أقدم. واستخدما في سبيل ذلك لغة تحررية تدعو على الأقل إلى حرية التعليم الجديد، والتحرر من قواعد النزعة المدرسية (الاسكولائية)، وتحرر الفرد ليشق طريقه على هواه فلا يكون مجرد ببغاء يردد أرسطو. بيد أن الإنسانيين كانوا أقل من البروتستانتيين إيمانا حقيقيا بالنزعة الخيرة الطبيعية والحكمة الطبيعية للإنسان. أو إن شئت عبارة أخرى فقل إنهم لم يحرروا أنفسهم حقيقة من التراث الفكري العريق للعصور الوسطى في النظر إلى السلطة، وفي البحث عن إجابة والتماسها من الأعمال والنصوص المكتوبة لمشاهير السلف. وكل ما حدث أن الإنسانيين أزاحوا جانبا آباء الكنيسة وأرسطو ورجال اللاهوت في العصور الوسطى وأحلوا محلهم مجموعة من الكتابات التي حفظها لهم التاريخ عن الإغريق والرومان، سواء أكانت كتابات أدبية أم فلسفية. وإذا أعوزهم أمر من أمور الدين لجئوا إلى نص الإنجيل حسب ما درسوه من منابعه العبرية والإغريقية. ولكننا نجد بينهم ذات الإذعان المدرسي للسلطة، ونفس عادة التجريد، بل

والتفكير المبني على الاستنتاج، ونفس العزوف عن إجراء التجارب. ومن ثم فانهم ليسوا الرواد الحقيقيين للبحث العلمي الحديث الحر، وإنما هم مدرسيون تجاوزوا أسلافهم وتفوقوا عليهم غرورا ودنيوية.

قد تبدو الفقرة السالفة مبالغ فيها كثيرا، وهدفنا من ذلك الوصول إلى نقطة بذاتها، وهي أن العلماء الإنسانيين لم يكونوا دعاة تحرر وديمقراطية بالمعنى الحديث. وإنما كانوا فريقا متميزا من العلماء، يتباهون بمستوياتهم العلمية، وتعيبهم أكثر النواقص التقليدية التي شابت المدرسيين: الخيلاء والاستحواذ واللجاجة، والخوف الشديد من الوقوع في أخطاء، ويشاركون المدرسيين في واحدة من الفضائل التقليدية، ونعني بها الشغف الشديد بالعمل الذهني في كد واجتهاد. أما عن الفطنة النقدية والقدرة على طرح المشكلات وحلها فانهم يقينا لم يبلغوا في ذلك مستوى المدرسيين، إذ لم يكونوا عمالقة فكر كما يبدون الآن، بل كانوا على الأصح روادا يتحركون في بطؤ وسط مجال غير ممهد.

لقد صاغوا نمطا ومعايير للبحث العلمي الحديث. ففي مجال دراسة اللغات القديمة أدخلوا النظام والدقة وأدوات نعتبرها الآن أمورا مسلما بها كالمعاجم المرتبة أبجديا. ووضعوا معايير تحليلية وتاريخية للنقد. وثمة مثال لإنجازات هؤلاء المدرسيين يعبر خير تعبير عن مناهجهم. فمن المعروف أن الباباوات عمدوا في أوائل العصور الوسطى إلى دعم «الكرسي البابوي» استنادا إلى «هبة قسطنطين» والذي كان يعتمد أصلا على تقليد موروث عن القديس بطرس. والمفهوم ظاهريا أن الوثيقة تعود إلى الإمبراطور قسطنطين وانه حين غادر روما ليؤسس عاصمته القسطنطينية نصب البابا خليفة له في روما وأعطاه حق الإدارة المباشرة للأراضي المحيطة بروما والتي عرفت فيما بعد باسم «ولايات الكنيسة» Status of Church غير أن واحدا من الإنسانيين الأوائل وهو لورتزو فالا الذي توفي عام 1457 أثبت أنها وثيقة مزوره. وبين أن لغتها ببساطة ليست اللغة التي يمكن كتابتها في القرن الرابع الميلادي. وأثبت فالاء Valla ذلك بطرق مألوفة لنا جميعا اليوم، إذ أوضح أن الوثيقة تنطوي على مفارقة تاريخية، وأنها أشبه برسالة نزعم أن أبرا هام لنكولن كتبها بينما تتضمن إشارة إلى سيارة من طراز بويك.

ولا يعتبر التفكير الميتافيزيقي الصوري عند الإنسانيين من نقاط القوة عندهم. ففي تلك القرون الحديثة الأولى كانت أكثر العقول المنهجية والقادرة على الإجابة عن القضايا الكبرى إما عقولا لاهوتية أو عقلانية على نحو ما. فلم يكن الإنسانيون الإيطاليون من أمثال فتشينوه Ficino وبيكوديللا ميراندولا Pico della Mirandola مجرد أفلاطونيين فحسب بل كانوا من أتباع الأفلاطونية المحدثة ومن المؤمنين ذوي العقول المرهفة المؤمنة بالنزعة الصوفية المدرسية، وصحيح بوجه عام أن الإنسانيين في اكثر أنحاء أوروبا ارتضوا أفلاطون بديلا للخلاص من أرسطو، وباعتباره فيلسوفا أقرب إلى المسيحية النقية التي ينشدونها وان ظلت ملزمة بقدسيتها. ووقع ارازموس وتوماس مور، وكوليت وغيرهم من أبناء الشمال تحت تأثير أفلاطون. والقول بان هؤلاء الرجال تركوا سلطة، هي سلطة أرسطو، ليلوذوا بسلطة غيرها، قول يمكن أن يشوبه مبالغة دون شك. ولكنهم يقينا أضافوا نزرا يسيرا إلى التراث الأفلاطوني وهم ليسوا فلاسفة بالدرجة الأولى.

ولكن الكتاب المبدعين والفنانين هم أقرب العناصر لجوهر الموقف الإنساني من الحياة. إن بيترارك ورابليه وشكسبير وسرفانتيس، والرسامين والنحاتين والموسيقيين الذين ما زلنا نحفظ أسماءهم حتى الآن... هؤلاء هم طراز الرجال الذين بحثوا لأنفسهم عن سبيل وسط بين المسيحية التقليدية على نحو ما تلقوها من العصور الوسطى، وبين النزعة العقلية التي حاولت تجريد الكون من كل ما فيه من سحر وغموض. واستطاع بعضهم، من أمثال ملتون، ابتداء من القرن السابع عشر، أن يسبغ الرهبة والغموض على ما كان العلم الدنيوي يحاول أن يوضحه. غير أن عددا قليلا من الفنانين قبل بعالم بيكون وديكارت. وعدم ثقة الفنان الحالية بالعالم تعود إلى تلك القرون.

تبين لنا الآن في ضوء ما أسلفناه أن هؤلاء الفنانين كانوا إلى حد ما واعين بتمردا ضد التقليد المسيحي للعصور الوسطى. لقد نبذوا سلطة واحدة ولكنهم-وهذا أمر هام للغاية-اضطروا إلى البحث عن، وربما العمل على إقامة، سلطة أخرى بديلة. ولكن مجرد قبول العالم لأي شيء كتبه مفكر إغريقي أو روماني قديم لم يكن كافيا وحده لهؤلاء الكتاب الذين يعتمدون على الخيال الإبداعي. واتجه الفنانون إلى اليونان وروما شانهم

في هذا شان كل من عالج الأمور الفكرية. بيد أنهم فعلوا مثل المعماريين إذ أعادوا تصنيع موادهم الخام وأحالوها إلى أشياء جديدة. ويمكن لنا في الحقيقة أن نهتدي بفن العمارة، وان بدا فنا موضوعيا مجردا، في مهمتنا الصعبة التي تستهدف تصنيف هؤلاء الكتاب وفق طراز ما.

إن أحد اتجاهي الفن المعماري في عصر النهضة-وسوف نستخدم اسم بالاديو[22] للدلالة عليه-وجد في نماذجه الكلاسيكية البساطة والانتظام والاعتدال (الابتعاد عن الضخامة) والزخرفة الهادئة الرشيقة (الابتعاد عن كل ما هو صارخ). كذلك فان أحد الاتجاهات الفنية والأدبية في عصر النهضة حين عاد إلى القدماء وجد عندهم جوهريا نفس نوع السلطة. لقد تبين لدعاته أن الكلاسيكيات هي الشيء الأصيل. ووجدوا هنالك أساسا ذلك المثل الأعلى للجمال والخير الذي لم يكن التعليم الرسمي في الغرب قد طرحه بعد. ووجدوا لدى الإغريقي والرومان-وهم من يتعين وضعهم في الحسبان وقراءة أدبهم-نبالة المحتد والالتزام بالقواعد، والاعتدال في كل شيء والريبة في كل ما ينزع إلى الإفراط والجموح، ثم التحلل من القيود، والتحرر من الخرافة دون زندقة على الإطلاق، ورجال خيال مبدع ناضجين ملتزمين وليسوا عقلانيين ذوي تفكير ضيق محدود. ويمكن الإفاضة في هذا كثيرا، ولكننا سنعود ثانية لتناول بعض جوانب هذه المثل العليا، ونكتفي هنا ببيان أن مفكري عصر النهضة الذين شغفوا حبا بثقافة اليونان والرومان الكلاسيكية وجدوا في هذه الثقافة نظاما له مبادئ وقواعد محددة، وكان هذا أهم ما يعنيهم. انهم لم يتبينوا ما ظن الأستاذ جلبرت مري أنهم أدركوه بالضرورة لو لم تطمسه أجيال من أمثال هؤلاء الإنسانيين: التدفق والحيوية والجموح والطموح لبلوغ سمت النجوم، والمغامرة العاصفة والرومانسية المسرفة.

وسوف نسمي هذا النمط بالتفسير المقيد في مقابل النظرة المطلقة في تفسير الكلاسيكيات. ويمكن أن نجد آثارا لهذا حتى في أوج عصر النهضة في أواخر القرن الخامس عشر ومطلع القرن السادس عشر عند المفكرين الإنسانيين خاصة أوسعهم خيالا من أمثال ارازموس. ويبرز هذا بوضوح عند مونتيي[23] على الرغم من أن مونتيني عزف دائما عن كل ما يمكن أن يمثل حركة. وتحولت هذه النزعة الكلاسيكية المقيدة إلى حركة فعلا وطراز

جديد وأسلوب حياة. وبلغت أوج ازدهارها في فرنسا خلال القرن السابع عشر. ويعتبر عصر لويس الرابع عصر خير نموذج للمثل الأعلى.

وها هنا فقرة من رسالة كتبها بوالو[24] حيث نجد كلا من الشكل والمادة يعبران عن المثل الأعلى لعصره-الوضوح والرصانة والاعتدال وإجلال السلطة والارتياب في كل ما هو غير مألوف وكل ما هو شذوذ وانحراف عن القاعدة.

«حيث إن الكتاب المبدعين ظلوا محط إعجاب جماهير غفيرة على مدى قرون طويلة وموضع ازدراء من حفنة قليلة من الناس من ذوي الذوق المنحرف (وستظل هناك دائما أذواق فاسدة)، إذن فإن أي ريبة في جدارة هؤلاء الكتاب ليست طيشا فحسب بل جنونا. وإذا افتقدنا عناصر الجمال في كتاباتهم فان الواجب يقتضينا ألا نخلص من هذا إلى الظن بانعدام الجمال بل إلى أننا عمى وعاطلون من الذوق. أن الغالبية العظمى من البشر لا تخطيء الرأي على المدى الطويل بشأن إنتاج الفكر. ولا محل اليوم للتساؤل عما إذا كان هومر وأفلاطون وشيشيرون وفرجيل أعلاما مرموقة أم لا. لقد حسم الخلاف، وأغلق باب الجدال، بعد أن أجمعت الآراء في حكمها لهم خلال عشرين قرنا خلت. والقضية هي البحث عن الأسباب التي جعلتهم محط إعجاب على مدى هذه القرون الطويلة، ويتعين علينا أن نهتدي إلى سبيل لفهم هذا أو أن نقطع علاقتنا بالأدب، موقنين حينئذ أننا لا نملك لا الذوق ولا الأهلية طالما أننا لا نحس بما أحست به البشرية جمعاء».

والعلاقة بين هذه النزعة الكلاسيكية المقيدة وبين المسيحية ليست علاقة بسيطة تماما. فقد كان أعلام الأدب في الحقبة الكلاسيكية الفرنسية، ولعلهم خير ممثليها، كاثوليكيين مخلصين جميعا، أو كانوا على الأقل يمارسون شعائرهم الكاثوليكية. بل انهم كانوا يؤمنون بأنه لا يليق بالمرء أن يؤكد ذاته دون أن يكون كاثوليكيا. زيادة على هذا إذا ما كانوا يأملون في الحظوة لدى بلاط لويس الرابع عشر لو كانوا زنادقة أو مرتابين. بيد أن خيوطا رفيعة دقيقة كانت تفصل غالبا بين أصحاب النزعة الكلاسيكية وبين أصحاب النزعة العقلية، الذين كانوا يشنون هجوما ضد كل مظاهر الدين. ومن الواضح أنه ما كان يمكن لأنصار بوالووبوسيه [25] بل وراسين [26] أن يكونوا متحمسين وصرفيين ومتمردين وبروتستانتيين ثم يظلون متمسكين بآداب الاتساق الاجتماعي وهو ما يشكل جانبا أساسيا من مثلهم الأعلى، إذ كان

لزاما عليهم الحفاظ على هذا الاتساق وعلى قواعد أخرى كثيرة مفروضة عليهم مثل القواعد الشكلية الشهيرة للدراما الفرنسية وذلك حتى يكونوا على وفاق تام مع شعورهم العميق، ومع الإحساس بالغيبية والإيمان بقصور البشر عن تدبر شئون حياتهم دون هداية الرب. ولقد تملكهم شعور بأنهم مسيحيون طيبون مخلصون.

وهكذا كانوا جميعا على وجه التقريب. ولكنهم كانوا مسيحيين مستتيرين وملزمين بأعراف الكنيسة وليسوا إنجيلين. ولعل بعضهم أسفوا، مثلما أسف راسين، في أواخر سني حياتهم لماضيهم الدنيوي وآبوا مؤثرين التقوى النقية الخالصة وان ظلوا تقليدين. وقد نجد على حافة هذا العالم نزعات هرطقة مثل الجانسينية[27] التي أطلق عليها البعض اسم. كالفينية الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، والتي كانت في الواقع صورة صارمة متزمتة وشبه كلاسيكية للمسيحية. وتمادي بعض أعضائها مثل الأسقف فنيلون ونزع إلى بدعة اكثر حداثة متمثلة في التصوف الذي يبدو بصورة ما إرهاصا للإيمان الوجداني بالصلاح الطبيعي الذي ساد في القرن الثامن عشر. بيد أن جمهرة هؤلاء الإنسانيين الكلاسيكيين كانوا يقينا مسيحيين هامشيين أو على الأقل مسيحيين لا يسعون جادين إلى محكاة المسيح، أي مسيحيين يرون في الكنيسة أولا وقبل كل شيء نظاما ملزما للبشر الجامحين بطبيعتهم ويفتقرون إلى ما لدى الإنسانيين الكلاسيكيين من حس وتعلم وإدراك لما هو ملائم.

ومن اليسير والمغري أيضا، أن نعتبر أساليب حياة وتفكير الإنسانيين الكلاسيكيين وكأنها شيء لا تأثير له في صوغ العقل الحديث، خاصة في البلدان المتحدثة بالإنجليزية، أي كشيء استطاع أن يؤثر في معلم أو اثنين- أو في واحد مثل ت. س. اليوت-ولكن ليس كشيء وثيق الصلة بتفكيرنا ووجداننا على وجه الخصوص. بيد أن واحدا من أبرز أعلام تاريخ الفكر، وهو العلامة الفرنسي تين Taine أكد بالبرهان أن ما سماه الروح الكلاسيكية ونزوعها إلى اعتبار الكلي المتسق في اطراد أحد المعايير، وكذا عادتها في التبسيط، وإيمانها بالقواعد والقوانين، كل هذا ساعد على خلق حالة العقل التي نسميها التنوير. ولا شك أن المتمردين من أمثال فولتير قد تتلمذوا على أساتذة القرن السابع عشر. وسوف نعود إلى تناول هذه المشكلة الخاصة

بعلاقة الروح الكلاسيكية بالتنوير. وكان الإنسانيون الكلاسيكيون في عصرهم يؤمنون بأنهم اهتدوا إلى مبدأ أساسي للسلطة والى معيار، وآداب السلوك وقواعدها، وأن ما اهتدوا إليه يتفق مع مبدأ العصر الوسيط لفرض نظام عمل على هذا العالم المشوش.

أما الإنسانيون أصحاب النزعة الطلقة المفعمة بالحيوية فإننا نحن معشر الأمريكيين نشعر إزاءهم بألفة، ونعتبرهم عادة ومن نواح كثيرة صناع أسلوبنا في الحياة. وهؤلاء هم أبطال النهضة حقا وبمعنى الكلمة، وأعمالهم جديرة بالقراءة حتى ما جاء منها في الكتب المدرسية:-الفنان تشلليني والقتل والعهر والنحت واتخاذ المواقف والتحدث إلى الملوك والباباوات، وكذلك ليوناردو دافنشي والرسم والتشييد والكتابة واختراع الطائرات والغواصات (على الورق) والهندسة. ثم هناك ملوك من أمثال فرنسيس الأول ملك فرنسا، وهنري الثامن ملك إنجلترا الذين لم تبد عليهم فقط مظاهر الملكية، ولم تتوفر فيهم فقط مهارات الصيد والرياضة اللازمة لأصحاب المكانة الرفيعة من أبناء الطبقة الراقية في المجتمع الغربي وصولا إلى الولايات المتحدة حق وقتنا الحالي، بل كانوا أيضا دارسين للغات القديمة وأصحاب ظرف وذكاء، قادرين على قرض الشعر وكتابة المقالات، ثم كانوا بطبيعة الحال عشاقا مشهورين. وثمة عائلات بأكملها مثل بورجياس جل أبنائها أفذاذ غير تقليديين.

ومثل هؤلاء لا تخطئهم العين، وكان ثمة من كابدوا، وسعوا في حماس ودأب في كل العصور ابتغاء الوصول إلى القمة. وتجلت أحيانا في بعض العصور روح منعمة بالحيوية والاندفاع مثل عصر النهضة سواء بسواء. ففي أواخر القرن التاسع عشر عايشت أمريكا عصرا عظيما يمثل قوة دافعة. ووصف فلاسفة التاريخ ثقافتنا الغربية كلها، ابتداء من اليونان القديمة أو عصور الظلام أبانها ثقافة «فاوستية» أو«شمالية» أي قلقة ومكافحة. ولكن نضال عصر النهضة في أوج ازدهاره يكشف عن قسوة طفيلية فضولية، وانغماس في الملذات، وطلب للغايات العاجلة. ويقدم هنا تشلليني كنزا من الأمثلة التوضيحية وهاك أحدها:-

بعدما قطعت علاقتي مع تلك الحقيرة كاترينا، وتبين لي أن الشاب التعس الذي تآمر معها للإساءة لي قد رحل عن باريس، عزمت على صقل

وتنظيف حلية فونتينبلو المصنوعة من البرونز، وتمثالي النصر اللذين يمتدان من الزوايا الجانبية إلى الدوائر الوسطى للبوابة وذلك حتى تتضح معالمهما. وأحضرت إلى بيتي لهذا الغرض فتاة بائسة ناهزت الخامسة عشرة من العمر. كانت جميلة التقاطيع للغاية، تفيض حيوية، بشرتها أقرب إلى السمرة. ونظرا لأنها ريفية فقد كانت مقلة في الحديث تسرع في سيرها، وتتراءى في عينيها وحشية وجموح. سميتها سكوزونا، وإن كان اسمها الحقيقي جيانا. واستطعت بمساعدتها الانتهاء من صقل الحلية وتمثالي النصر لتزيين البوابة. وأنجبت طفلة من جيانا في الساعة الثالثة مساء السابع من يونيو عام 1544. سميت الطفلة كونستانتيا. وتولى تعميدها السنيور جيدو جيدي، وهو من أقرب أصدقائي ويعمل طبيبا خاصا للملك. كان وحده العراب، نظرا لأن التقاليد في فرنسا تقضي بأن يكون للطفل عند العماد عراب واحد وعرابتان اثنتان. وكانت إحدى العرابتين هي السنيور مادالينا، زوجة السنيور لويجي الألماني، أحد وجهاء فلورنسا، وهو شاعر فذ، والعرابة الثانية سيدة فرنسية من أسرة عريقة كريمة المحتد زوجة السنيور ريكاردوديل بني وهي أيضا من مواطني فلورنسا وتاجرة مرموقة. وكانت هذه أول طفلة لي إذ لم يسبق أن رزقت بأطفال غيرها على ما أذكر وبقدر ما تسعفني الذاكرة. وخصصت بعد ذلك نفقة للأم كافية بحيث أرضت إحدى خالاتها التي عهدت إليها بها. ولم أرها بعد ذلك أبدا».

ليس المثير هنا الخروج على المألوف وعدم انتظام العلاقة الجنسية، ولا افتقار تشلليني لأي إحساس بالخطيئة. إنما المثير تلك المحورية الذاتية المتمثلة في إغفاله للآخرين كأشخاص وكموضوعات جديرة بالاهتمام- وهذه هي براءته الصبيانية.

قد يبدو أن الإنسانيين أصحاب النزعة الطلقة المفعمة بالحيوية عمدوا في الحقيقة إلى إسقاط كل سلطة وليس فقط سلطة كنيسة العصر الوسيط. لقد كانوا إنسانيين بمعنى أنهم آمنوا بان الإنسان معيار كل شيء وأن كل إنسان معيار ذاته. والعبارة الدارجة المميزة لهم والتي تستخدم لوصفهم هي «النزعة الفردية»-إذ كان هؤلاء الرجال فردين عظاما على نقيض المنتمين انتماء ضعيفا للعصور الوسطى ذات المسحة الرهبانية. لقد كانوا رجالا بلغت بهم الجسارة حدا جعلتهم يسعون إلى أن يكونوا هم أنفسهم، ثقة

منهم في قدراتهم الطبيعية وفي شيء باطني كامن بداخلهم. كانوا من الطراز الذي نحبه نحن الأمريكيين، رجالا برءا من ضيق الأفق وبلادة الحس، وكأنهم جاءوا من تكساس.

نعود لنقول إن رابليه مثل على هذا. انه يحب السخرية من العصور الوسطى المزمنة ومن خرافاتها، ومن ادعاءات الطهارة الزائفة ومن تعاليمها الأرسطية. وسعى جاهدا لتحرير الرجال والنساء من هذا الهراء. وحديثه عن دير دي تليم[28] يصور في الحقيقة ديرا علمانيا، يضم الجنسين، وقد كتبت على بوابته عبارة تشرح صدر قارئها وتدخل على نفسه السرور، إذ تقول «افعل ما بدا لك».

ونعود لنكرر ونقول يتعين علينا تجنب المبالغة في فضح الزيف. فان هؤلاء الرجال ممثل عصر النهضة، في أزهى مراحلها، كانوا أيضا صناع العالم الحديث. إذ أسهموا بدور كبير من أجل تحطيم عالم العصر الوسيط، خاصة الجانبين السياسي والأخلاقي من هذا العالم. وقدموا الكثير من أعمال الفن التي تشكل جزءا من تراثنا الذي لا فكاك منه. وأخذوا مع بداية القرن التاسع عشر صورة العمالقة وأدوا على مهل صورة الدور الأساسي لأبطال الثقافة لكل أمم أوروبا العظيمة فيما عدا ألمانيا التي كان عليها أن تنتظر جوته [29]. ولا يذهب بنا الظن إلى أن هذا أمر غير ذي أهمية، إذ بدون شكسبير ما كان يمكن لبريطانيا أن تسمو بتقييمها لذاتها، وحق تقييمنا نحن الأمريكيين لأنفسنا، ولربما انخفض وتدني. فلا أحد سواه كان يمكن أن يحل محله.

ومع هذا فلم يكن رجال عصر النهضة يعملون من أجل غايات تماثل غاياتنا، ولو أننا التقينا بهم لما وجدنا بيننا وبينهم نسبا إلا بشق الأنفس، وسوف يتضح لنا في الفصل التالي أننا لا نختلف عنهم فقط من حيث إنهم لا يتعاطفون مع الديمقراطية كما نفهمها في العصر الحديث، بل ولم تكن لديهم أي فكرة عنها، وإنما الفارق أعمق من ذلك بكثير، أو قل إن شئت، إنه فارق جوهري يتشعب ويمتد إلى كل مجالات الحياة ويمكن التعبير عنه بوسائل كثيرة ومتباينة. فان اعتقاداتنا الديمقراطية الحديثة ترتكز على نزعة تفاؤلية، ورؤية تنطوي على إمكانية تحقيق النظام وشيوع الرخاء لينعم به الجميع وهو ما لم يدر بخلد رجال عصر النهضة. ويسؤ اليوم مبدأ

التقدم الأساسي والذي يقضي بان أزمانا خير من زماننا تنتظرنا غدا بحكم طبيعة الأمور. وثمة اعتقاد في أن جوهر البشر العاديين صلاح ونقاء وقابلية للتعلم. ونؤمن بعقيدة أساسية للغاية هي أن الإنسان كفء للعالم جدير به ومتسق معه، أو بعبارة أخرى بسيطة ودون مواربة، أن الإنسان موجود على الأرض ليكون سعيدا.

وهذه كلها في الحقيقة أحكام عامة تتسم بالضخامة الكبيرة والمجازفة الشديدة. وقد تكون المعتقدات التي أسلفنا الحديث عنها مما لا يؤمن بها غالبية الناس في منتصف القرن العشرين، وهو ما يعني أننا مقبلون على عصر جديد وعقيدة جديدة. بيد أن هذه المعتقدات هي بوضوح معتقدات النظرة التفاؤلية الديمقراطية للقرنين الثامن عشر والتاسع عشر. فيا يتعلق بنهاية عصر النهضة الذي تنصب عليه أحكامنا العامة هذه، لا بد وأن نسلم بأنه طالما أن هذه القرون الأولى من الحقبة الحديثة كانت هي المهد والحاضنة لأفكارنا، ثم حيث أنها كانت أولا وقبل كل شيء قرون اختمار عقل وتجارب، وحيث توفر آنذاك وبشكل عام قدر واسع من حرية الفكر في أغلب أنحاء أوروبا، فإن من المستطاع الحصول على أمثلة لأي شيء تقريبا نلتمسه في تلك الأزمنة، فالديمقراطي الجكسوني[30] سيجد قدرا كبيرا من التجانس بينه وبين دعاة المساواة Levellers الإنجليز. وأعطى العلم والابتكار والاكتشافات الجغرافية وقعا جديدا للحياة الفكرية. وأضحت الجدة والإثارة إن لم تكن الألفة أيضا، أمورا متاحة دائما، وبأقل جهد ممكن. لقد كان مفكرا إنسانيا من أبناء هذه القرون، ذلك الذي صاغ لنا الكلمة التي تجمل فكرة مفادها أن البشر بوسعهم أن يعيشوا سعداء متآلفين في مجتمع كامل على ظهر هذه البسيطة-ونعني بها كلمة «يوطوبيا» أو المدينة الفاضلة.

بيد أن هذه الكلمة الأخيرة تحتاج منا إلى وقفة. إننا نستخدم يوطوبيا مع قدر طفيف من الاستهجان. فالكلمة تنطوي على إشارة بينة إلى الحلم أو الأسطورة أو اللاواقع. وليس في هذا افتئات لأن يوطوبيا سيرتوماس مور لم تعد أكثر حداثة من جمهورية أفلاطون. وإن كنت ذا عقلية من نمط معين وذا ثقافة معينة فستضيف إلى هذا قائلا «وليست أقل حداثة». إذ أن كليهما من عمل فيلسوفين مثاليين ميتافيزيقين، وهما رجلان من ذوي

العقلية المرهفة روادهما أمل في أن تسمو الروح على الجسد. ويعكس كتاب توماس مور الاهتمام بالكشوف الجغرافية في مطلع القرن السادس عشر- كلمة يوطوبيا ذاتها هي اسم جزيرة زارها الملاح رالف هيثلو داي-ويزخر الكتاب بالعديد من القضايا الاقتصادية التي تتجاوز ما ورد في كتاب الجمهورية لأفلاطون. ولكن كلا منهما له نزوع استبدادي يؤمن بالإذعان الكامل للسلطة، ولا يدرك كما هو واضح تغير العلاقات البشرية كعملية مطردة، ناهيك عن التطور. ويبدو أن أكثر من تصدوا لابتداع مدينة فاضلة (اليوطوبيا) كانوا من ذوي مزاج سلطوي، على الرغم من أنهم، بما في ذلك كارل ماركس، سطروا عل الورق فكرة تلاشي وزوال الدولة كمثل أمل نهائي، أو هدف آخر فوضوي بعيد.

كان سير توماس مور أحد العلماء الإنسانيين، كاثوليكي العقيدة، أعدمه هنري الثامن، وهو ليس بحال من الأحوال أحد الإنسانيين،أصحاب النزعة الطلقة موضوع اهتمامنا الرئيسي الآن. ونعرف أن الإنسانيين أصحاب النزعة الطلقة المفعمة بالحيوية هم الذين أسبغوا على عصر النهضة النكهة التي تبدو لنا الآن أمرا من بعيد بالغ الأهمية. أن هؤلاء الرجال المجاهدين في فعالية ونشاط, المغامرين، الباحثين في دأب كانوا في جوهرهم غير واثقين بأنفسهم ومن مكانهم في العالم. وبذلوا جهدا شاقا لكي يؤمنوا بأنفسهم فلم يبلغوا من ذلك حظا وافرا. ولم ينعموا بالأمان العقائدي الذي بلغه الإنسانيون الكلاسيكيون أصحاب النزعة المقيدة. وكانوا في تجريب دائم، لا يفتئون يحاولون شيئا جديدا.

ولكن كانت لهم غايات محددة، وأهداف معينة، وسبل معروفة يحاولون أن يسلكوها. امتلأت نفوسهم ازدراء لآبائهم في العصور الوسطى، ولم يكن كل ذلك بسبب ما نسبوه إليهم من تخريجات منطقية فارغة فحسب، ولكن أيضا بسبب ما ظنوه خوف العصور الوسطى من الحياة-حياة الشهوات. وحيث كانت النهضة هي الطراز الجديد للحياة بين من يستهويهم الجديد- وكان الإنسانيون أصحاب النزعة الطلقة المنعمة بالحياة يمثلون قمة الطراز الجديد في القرن السادس عشر-فقد شحذت الفكر لكي يكون المرء عابدا صريحا لمتعها. ولم يكن الإنسانيون والفنانون مهيئين لكي يصبحوا على شكلة المتفسخين من رجالات العصور الوسطى، يخشون من الخطيئة في

وقت يحاولون فيه إمتاع أنفسهم. ومن ثم لم تكن حياتهم تعبيرا عن رقصة الموت بل رقصة الحياة.

بيد أنها كانت رقصة عامة، وقد خرج الراقصون ليتألقوا. عقد كل راقص عزمه على أن يبز سواه نشاطا وتألقا وحيوية وثباتا. واشتد التنافس بين الجماعات التي حددت إيقاع الحياة الأرستقراطية، وحمى وطيسه كما لم يحدث من قبل في أي مجتمع إنساني. ولعل هذا التنافس بلغ الذروة بين الصفوة وأضحى أشد وأقسى من التنافس الذي ذاع وانتشر في أواخر القرن التاسع عشر لقد كان عصر النهضة هو عصر البطل، البطل فنانا، والبطل مكافحا من أجل الثروة، والبطل مستكشفا، والبطل عالما، بل والبطل مفسدا. وإذا كنت دون البطل مرتبة فهذا عين الفشل.

والكلمة الرئيسية الجامعة-التي كانت موضوع نقد واسع ودراسات أدبية كثيرة-وتحدد فيما يبدو هذا المزيج المجنون من كل المواهب هي الكلمة الإيطالية الفضيلة Virtue والكلمة مشتقة من الكلمة اللاتينية Vir ومعناها إنسان أو رجل. غير أن فضيلة عصر النهضة تؤكد «الإنسان» على نحو ما تؤكده كلمة الرجولة في أسلوبنا وتضيف إليها دلالات كثيرة جدا. والفضيلة شأنها شأن مثل الفروسية العليا والتي تتحدر منها، إنما تعبر عن مثل أعلى للطبقة الأرستقراطية التي يمكن أن يرقى إليها شخص موهوب أدنى منبتا. وهذا المثل الأعلى مثله كمثل الفروسية أيضا يمكن أن يؤكد قواعد سلوك غير منافية للمسيحية ونستطيع صقلها بل قواعد لائقة، قواعد سلوك للإنسان الأرستقراطي على نحو ما هو معين في كتاب بالدارسار كاستليوني «كتاب رجل البلاط» Baldassaro Castigliono: Libro del Cortagiano. يعرض كاستليوني كتابه كمفكر إنساني، مع إشارات كثيرة إلى الأدب الكلاسيكي. ولكن يغلب عليه طابع العصور الوسطى في إيمانه بصواب المثل الأعلى، فها هنا نجد أميره أقرب كثيرا إلى أمير العصور الوسطى عند جون أوت ساليزبوري منه إلى صورة الأمير عند معاصره ماكيافيللي:

«طالما وأن الأمر لن يكلفنا غير كلمات، إذن حدثنا عن إيمان بكل ما يرد على خاطرك لتعلم أميرك».

وأجاب سيدي أوتافيانو:

«ثمة أشياء أخرى كثيرة يا سيدتي يمكن أن أعلمه إياها شريطة أن

أحيط بها علما. فمن بين أمور عديدة، ينبغي عليه أن يختار من بين رعاياه عددا من أنبل وأحكم وجهاء المجتمع، ليستشيرهم في كل شيء، وأن يوليهم سلطة وحرية آمنة حتى يصدقوه الحديث عن كل ما يدور بذهنهم فيما يتعلق بكل الأمور دون كلفة أو شكليات، وحري به أن يحفظ مثل هذا السلوك نحوهم، بحيث يدركون رغبته في معرفة الحقيقة عن كل شيء، وأنه يمقت كل صنوف الزيف. وأنصح إلى جانب مجلس النبلاء هذا أن يجري اختيار رجال آخرين أدنى مرتبة من بين الشعب ليتألف منهم مجلس شعبي ليتشاور مع مجلس النبلاء في أمور المدينة، العام منها والخاص. وهكذا يمكن أن يتألف من الأمير(على رأس الدولة) ومن النبلاء والعامة (أعضاء) مؤسسة موحدة ووحيدة، والحكومة التي تنبثق أساسا عن الأمر وتضم الآخرين أيضا. وهكذا تأخذ هذه الدولة صيغة الأنواع الثلاثة الجيدة للحكم: الملكية ومجلس الشيوخ والعامة.

«ثانيا، سأوضح له أن من بين هموم الأمير تغدو العدالة أهمها شانا، ويقتضي الحفاظ عليها اختيار الحكماء المجربين لتولي مهامها، ممن يتمتعون ببصيرة صادقة وطيبة وصلاح. وما سوى ذلك لن يكون بصيرة وحكمة بل مكرا ودهاء. وإذ أعوزهم الصلاح فان مهارة المدافعين وحيلتهم يقضيان دائما وأبدا إلى خراب ودمار القانون والعدالة، وهنا يتعين أن يقع وزر ما يرتكبونه من أخطاء على عاتق من اختارهم لشغل هذا المنصب.»

«ويحسن بي أن أحدثه عن العدالة وكيف تغرس تقوى الله، وهي واجب كل البشر، خاصة الأمراء الذين ينبغي عليهم أن يحبوه سبحانه حبا يسمو على حبهم لأي شيء آخر، وأن تكون التقوى هاديهم في كل أعمالهم يبتغون بها وجهه تعالى، فهو الغاية الحقة. وكما قال زينفون(*) «أن نحبه ونمجده سبحانه دائما وأبدا، ولكن لنحبه ونمجده أكثر وأكثر عند الرخاء، حتى يحق لنا أن نسأله تعالى الرحمة وقت الشدة.. .»

أن المزج هنا بين زينفون وبين الرب المسيحي ليس سمة غريبة على الإطلاق. فالطابع العام طابع أفلاطوني، وقد تخفف ليلائم استخدامات طبقة أرستقراطية-وكذلك مقلديها ممن رزقهم تعلم آداب السلوك على يد الإنسانيين الجدد.

وغالبا ما تعني الفضيلة في الممارسة العملية فعل شيء ما أو فعل أي

شيء أفضل من الآخرين. والمهارات التي تجلها هي مهارات البطل الذي يحطم الرقم القياسي. ولكن الأمر رهن في أغلبه بنوع الأرقام القياسية التي يحاول البطل تحطيمها. وكان عصر النهضة في هذا غير واضح أو محدد شانه في مجالات أخرى. حقا لم تكن النهضة لمؤثر محاولات تحطيم الأرقام القياسية في اتجاه الزهد، فلم يكن الصوم ولا الصوف الخشن ولا النسك أسلوبها. ولكن أي شيء آخر ممكن في الغالب الأعم. ذلك أن دون جوان ومغامراته النسائية الشهيرة التي تجاوزت 1003 في أسبانيا وحدها يعتبر حسب تقاليد الرومانسية أحد محطمي الأرقام القياسية.

وواضح أن دون جوان لم يكن لديه وقت كاف ليحدد رقمه القياسي. ذلك أن دون جوان يبدو، حتى في الصورة الأسبانية الأولى للأسطورة، إنسانا تعسا مدفوعا في شئون مغامراته العاطفية التي لا حصر لها بقوة شيطانية غير ما تعنيه هوليود وغير ما يعنيه أكثرنا بالجنس. ودون جوان في الحقيقة أخ لشخصية أخرى في الأسطورة أصبحت في عصر النهضة شخصية أدبية-وهي دكتور فاوست. فكل من فاوست ودون جوان ينزعان إلى الإفراط-إذ إن طلباتهما وحاجاتهما مفرطة. ومع هذا فانهما عاجزان عن إشباع طلباتهما التي لا تنتهي بأسلوب التقاليد المسيحية غير الدنيوية. وبات لزاما عليهما الحصول على ما يبتغون بلحمه ودمه هنا والآن، شأنهما في هذا شأن الآخرين من بني البشر. بيد أن حاجاتهما ليست حاجات الآخرين وإنهما ليستحيان من التفكير في أنهما يميزان قليلا بين الروح والجسد لتهدئة إلحاح حاجاتهما. وهما يكابدان في دأب ودون كلل لبلوغ شيء لانهائي يجده رجال من أمثال شبنجلر لدى الشماليين وفي الإنسان الفاوستي. وحيث انهما من أبناء النزعة الإنسانية فانهما يسعيان للحصول على كل هذا بدون إله، أو نظرية أو نرفانا (الفناء في المطلق) أو أي وسيلة صوفية أخرى لفناء الذات.

ولم يكن ليتوفر لهم في حياة الواقع هذا الحس بتجاوز الحدود والتسامي عليها إلا عن طريق بذل الجهد وصولا إلى الرقم القياسي، وإلا عن طريق هذه الدفعة الواعية من أجل الإفراط في تلك الصفة التي سميناها الطلاقة المفعمة بالحيوية.

ولكن هذا الكد وصولا إلى حد الإفراط في مجال الفنون الجميلة

عاقتة درجة التوقير والإجلال لأعمال الإغريق والرومان. فلا يزال فنان النهضة تثقله مشكلات استنباط أعماله من الطبيعة والواقع، ويملؤه إحساس بالابتعاد عن كل ما هو بري جامح أو تجريدي أو غير مفهوم وواضح. إنه قادر على أن يأتي أعمالا ضخمة جليلة مثلما كان مايكل أنجلو مغرما بذلك. ولك أن تعجب ما شاء لك العجب بأعمال مايكل أنجلو، ولكنك ستسلم بالضرورة حين تتأمل أعماله-مثل لوحة النبي داود، ولوحة الرب وآدم وحواء في كنيسة سيستين-أن ثمة إحساسا بالتوتر والانفعال وأن ثمة مكابدة بطولية لبلوغ ما هو بطولي وما ينبض قوة طاغية. والحقيقة أن مجرد رسم الرب، إلها عظيما جبارا على سقف الكنيسة إنما كان تعبيرا عن هذا الطراز الذي يتلاءم مع الإنسانيين أصحاب النزعة الطلقة المفعمة بالحيوية-ويتلاءم مع أكثر من بابا من الباباوات أصحاب النزوع الإنساني. وليست المسالة هي أن العصور الوسطى في أوجها كانت تتردد في عرض الرب في صورة قريبة ووثيقة الصلة بالبشر عن طريق الرسم أو النحت. ذلك أن الرب يظهر مرسوما على لوحات يوم الحساب، وهو الموضوع الأثير لدى نحات العصور الوسطى في مراحلها البكرة على وجه الخصوص. ولكنه لم يكن ليبدو في صورة فارس مثالي بالغ غاية الكمال. وظهر في أواخر عصر النهضة ميل إلى قصر التعبير المجسد على يسوع والعذراء والقديسين.

وإذا انتقلنا إلى مجال الكتابة بكل ضروبها، بما في ذلك كتابات العلماء ستتضح لنا خاصية عصر النهضة الممثلة في المكابدة ابتغاء كل ما هو فريد فذ وعظيم ومتطرف. وسبق أن أثرنا إلى نزعة التأنق البلاغية المعروفة باسم Euphuism ونزعة الجونجورية (الأسلوب المتكلف ذو اللغة المعقدة والفكرة الغامضة) Gongorism في مجال الأدب. والواقع أننا لا نكاد نعثر على كاتب لم يكن باذلا أقصى الجهد في مرحلة من مراحل حياته الأدبية ليكون هو ذاته، بمعنى أن يصبح أسلوبه متكلفا مفرط التأنق، عسير الفهم زاخرا بالمجازات والرمز، مغربا في الخيال. ونجد أحيانا أكداسا لا يصدقها عقل من التفاصيل الدالة على الحذلقة الثقافية والمعارف الشاذة وخبرات زائدة غريبة من كل نوع، على نحو ما نجد عند رابليه. وأحس الكتاب الفرنسيون من أتباع المدرسة المقيدة الذين جاءوا في فترة متأخرة بصدمة من خصوبة

وهلامية أسلوب رابليه، ومن ثم أطلقوا عليه صفة «الأسلوب القوطي» وهو غير صحيح بطبيعة الحال. انه لا يعدو كونه إنسانيا طلقا، متحررا إلى حد بعيد، كان سيبلغ به الضيق أشده كمفكر لو أنه في القرن الثالث عشر.

(انه بطبيعة الحال ما كان ليكتب في القرن الثالث عشر، بل سيلتزم بمهنة الطب وهي مهنته، يتفانى من أجلها دون أن يساوره قلق لا مبرر له عن جهله) وتبرز هذه الخاصية أحيانا في أسلوب من النثر كان سيبدو في أي حقبة أخرى أسلوبا متكلفا إلى حد غير مقبول، مثل أسلوب سيرتوماس براون[*1] في كتابه «فن الجرار» ويمكن القول إن هذه هي السيطرة البائدة للاتينية شيشيرون. ولكن كان هذا هو الأسلوب الذي ارتآه هؤلاء الكتاب ملائما، وسعوا إليه عامدين. وكان كاتب النهضة أحيانا لا يعرف أين يتوقف وهو عيب قد يبدو غير مرهون بزمن في مجال الأدب ولكنه كان شائعا تماما في تلك الأيام. وهذا لا يلصق فقط على الكتاب الأوائل من أصحاب النزعة الطلقة من أمثال رابليه. إذ إننا نلمسها لدى كتاب متأخرين نذكر منهم الشاعر سبنسر[*2] الذي نظم قصيدة «ملكة من بلاد الجان» Faerie Queene التي لم تكتمل والتي بلغت ثمانين نشيدا.

أخيرا فان خاصية الإفراط هذه ستتضح في أعمال رجل عاش بعد أن توفى أعلام الحقبة الأخيرة من عصر النهضة. فقد اعتاد كل النقاد الأمريكيين أن يطلقوا بين حين وآخر صفة «النهضة» على توماس وولف، الروائي الأمريكي أحد أبناء كارولينا الشمالية والذي مات عام 1938. وكان النقاد على حق في هذا، ولديهم ما يبرر إطلاق هذه الصفة. إذ كانت رغبات وولف شهوات كلها وكانت شهواته نهمة لا تشبع. ويحكي في روايته «عن الزمن والنهر» كيف اعتاد وهو شاب خريج جامعة هارفارد أن يقضي وقته داخل المكتبة التي كانت تضم آنذاك ما بين مليونين وثلاثة ملايين مجلد، وشرع في قراءتها كلها، يروح ويجيء بين صفوف الكتب المتراصة، يلتقط كتابا اثر آخر. ويحدث في لحظة من لحظات التركيز أن يسجل كل كتاب في زاوية من زوايا عقله، ويضيفه إلى رقمه القياس. وعجز عن الإجهاز على المليون الأولى، وكان بينه وبين هذا الهدف بون شاسع، غير أن هذا لا يعني اكثر من أن من العسير أن يعود عصر النهضة ثانية. ولا ريب في أننا لو تصفحنا أعمال وولف ستتضح لنا أكثر الفكرة التي سعينا إلى

بيانها.

يجب ألا يذهب بنا الظن إلى أن هؤلاء الإنسانيين أصحاب النزعة الطلقة كانوا جميعا جامحين، ولم يكن بينهم أبدا من استمتع بلحظة هادئة. إن منهم من كل وتعب إذا ما امتد به العمر طويلا. ومنهم من شق طريقه ظافرا رغم الأنواء والضغوط في سبيل الوصول إلى ما اتفق عالمهم على تسميته باسم الحكمة. ويبدو أن بعضهم حرص دائما على أن يتيسر له نوع خاص من الحكمة عن البشر. غير أن صفاء النفس والحكمة أو حالة التوازن التي تتولد بالضرورة من هذا الأسلوب للحياة الذي حدده عصر النهضة إنما تختلف تماما عن حالة التوازن التي عرفتها العصور الوسطى المدرسية (الاسكولائية) ومختلفة تماما عما يراه مفكر كلاسيكي مقيد مثل بوالو. وان شكسبير بكل أعماله وأمجاده وبيئته ينتمي إلى أولئك الذين سميناهم إنسانيين ذوي نزعة طلقة. إذ تتوفر(فيه أكثر خصائص أساليب مدرسة الماناريزم «التأنق والمبالغة»[31] (Mannerism) لعصر النهضة كما انه اقتدى بأكثر الطرز المستحدثة في عصر النهضة. كان رجلا حكيما، ولكن إذا شئنا الحكم عليه في ضؤ أعماله-وربما لحسن الحظ أن ليس لدينا سواها للحكم عليه-فإننا نجد فيه مرارة لا نجدها في المسيحية الأرثوذكسية، ولا نجدها في عصر التنوير. أننا نلمس عنده كل ازدراء عصر النهضة للعامة ولكل ما هو مبتذل، فلم يكن شكسبير ديمقراطيا على الإطلاق. وليس ثمة بينة واضحة على أن شكسبير كان مسيحيا. إذ تعوزه يقينا الحرارة المسيحية والشعور المسيحي بإرادة الرب. والقدر والكون ومسار الأشياء تبدو عنده أمرا لا صلة لها بالإنسان، وليس الإنسان غاية لها، بل ولا نستهدف تجربة الإنسان واختباره. إنه لا يؤمن على ما يبدو بأي وسيلة لتغيير هذا. وهو، كما هو واضح، ليس بالرجل الذي يتصدى لقضايا الخير. والغريب أنه ينتهي ليكون قريبا جدا من مونتيني الذي لم يكابد ما كابده شكسبير من اضطراب وقلق وحماس. فالعالم مكان شائق، وهو عند الشباب مكان أكثر، ولكنه ليس أنيسا للغاية في واقع الأمر، وهو يقينا ليس مكانا معقولا.

إن الحركة الإنسانية في القرون الأولى من العصر الحديث ليست اتجاها من نوع الذي يمكن إيجازه وإجماله في وضوح. وكما أثرنا سابقا فان من

ينسق ويصنف العلوم الطبيعية لا يتوقع أن تكون تصنيفاته جامعة مانعة. انه يعرف أن أنواعه في حياة الواقع تختلف وتتباين وتتداخل، ويعرف أيضا أن عمله غير كامل تماما، وأن المفكرين الذين تقاسموا بعض الرسائل والمعتقدات الإنسانية كانوا أيضا جزئيا مؤمنين موحدين، ويقتدون بالتقاليد المسيحية المباشرة مثل سير توماس مور على سبيل المثال-وهو الآن في الحقيقة القديس توماس مور. واقترب بعض الإنسانيين قربا شديدا من العقلانيين الذين سنناقش فكرهم في الفصل الثالث، حتى كادوا يقبلون النظرة الميكانيكية عن الكون. غير أن الاتجاه الإنساني يمكن على الرغم من ذلك فصله جزئيا ووصفه. إنه يختلف عن المسيحية التاريخية الغربية في زمانها من حيث إنها لا تثق في النزعة المدرسية وفي كل بناء العصر الوسيط، ومن حيث كراهيتها لجوانب النزعة البروتستانتية المغرقة في الطابع الإنجيلي والعهد القديم. وتختلف عن النزعة العقلانية من حيث إنها، على الرغم من اقتناعها بسمو ما هو طبيعي على النزعة الشكلية والنزعة الكهنوتية والتقليدية للعصور الوسطى، تتعلق أو تسعى للتعلق بالفكرة القائلة بان الإنسان ليس في إجماله جزءا من الطبيعة، وبأنه ليس فقط أذكى الحيوانات وأكثرها مهارة بل إن من الغريب ألا يكون حيوانا تماما.

إنما الكائن البشري، أو الكائن البشري الكامل المركب، هو في نظر المفكر الإنساني معيار. وإذا شئنا مزيدا من التبسيط نقول أن شعار المفكر الإنساني قد يكون: لا الإنسان الكامل (وهذه هي النزعة الموحدة) ولا الإنسان الأدنى (النزعة الميكانيكية). فالنزعة الإنسانية إذن نسق من القيم ولها كما لاحظنا نطلق ومدى من السلوك المحدد الو قعي مثلها كمثل أي مذهب من مذاهب القيم الكبرى في عالم الغرب. أن الإنسان يمكن أن يكون معيارا لكل شيء ولكنه ليس معيار قياس دقيق محكم. انه يستطيع على سبيل المثال أن يفرط في الشراب على نحو بهيمي، أو أن يعزف عن الخمر إلا من جرعة للعلاج، أو أن يحرمها على نفسه ويتشدد في تحريمها، ويسعى لكي يمتنع عنها الآخرون، ويحثهم لكي يحرموا على أنفسهم كل المشروبات الكحولية على اختلاف أنواعها، ونلاحظ على مدى القرون الأربعة أو الخمسة الأخيرة أن الأقلية المثقفة التي استهواها أن تصف نفسها بالانتماء إلى الحركة الإنسانية قد اتجهت وبصورة محددة نحو النوع الثاني من هذه

الممارسات، وآثرت الاعتدال. ولكن النزعة الإنسانية خلال أوج الشهوانية في عصر النهضة لم تكن مقيدة على هذا النحو. إذ كان يمكن أن تكون متمردة فظة مع رابليه، رقيقة وديعة مع مور، أكاديمية مع ارازموس، مهتاجة مع تشللينى، مرتابة مشككة ومتسامحة مع مونتيني، بل ويمكن أن تكون في بلاط لورنزو العظيم في فلورنسا ذات نزعة أفلاطونية جديدة مع سيدات فاتنات وسادة أرستقراطيين.

الاتجاهات السياسية للحركة الإنسانية:

هذان القرنان اللذان ينصب عليهما اهتمامنا هنا يوصفان عادة في التاريخ السياسي بـ «حقبة النظرة المطلقة أو الاستبدادية Absotlutism ومن الحقائق التاريخية أن الدولة الإقليمية الحديثة قد انبثقت خلال هذين القرنين عن دولة العصور الوسطى في كل أنحاء العالم الغربي، حتى حيثما لم تكن الوحدة الإقليمية، مثلما هو الحال في الولايات الجرمانية، من نوع الدولة القومية المعهودة لنا الآن، بل كانت أراض أمير من الأمراء أو مدينة حرة ربما لا تزيد مساحتها عن سابقتها في العصور الوسطى. وأبسط مظهر عمل لهذا التحول يتمثل في وجود سلسلة واحدة من السلطة داخل الرحلة الإقليمية الجديلة يظاهرها ويدعمها نظام متدرج من دور القضاء وقوة مسلحة من شرطة وجيش يشرف عليها ويديرها أولئك الذين على رأس السلسلة. وظلت بقايا الإقطاع راسخة هنا وهناك. ولم يكن لهذه الدولة الجديدة جدول التنظيم المحكم وتسلسل الأوامر على نحو ما نجد في الجيش الحديث. ولكن كان الفارق كبيرا بينها وبين الربط في العصور الوسطى بين الحقوق والواجبات وبين موازنة السلطات بالعادات المقيدة. ذلك أن الدولة الحديثة-حتى في أحدث صورها المعاصرة لنا الآن-لم تكن أبدأ ذلك المجتمع الصارم الفعال المنظم والمنسق بدقة مملكة النمل كما صوره كثيرون من النقاد. وإنما نشأت تاريخيا، وجزئيا على الأقل وفاء بالحاجة إلى التوحيد القيامي وضمان الفعالية، وابتغاء كبح الميل البشري إلى الشرود والكسل والانحراف.

ولعل من المناسب أن نلجأ هنا ثانية إلى أثنينية بسيطة-فلو أننا قابلنا بين السلطة (القهر) وبين الحرية (التلقائية) ووضعناهما على طرفي نقيض

فان الدولة الجديدة بكل صورها حتى ولو كانت هذه الصور ديمقراطية ستبدو لنا في المقابلة أنها تنتمي إلى السلطة. وثمة بطبيعة الحال تباينات تاريخية وجغرافية كبيرة كما أن بعض الدول قد تكون أدنى كثيرا من القطب المطلق للسلطة الاستبدادية بالقياس إلى غيرها بيد أنها جميعها لها هيمنة سياسية على أفراد المجتمع أكثر مما كان مألوفا في العصور الوسطى.

والأمر اليقيني أن نظرية الدولة المطلقة قد صيغت خلال هذه السنوات صياغة صريحة سافرة كما لم يحدث من قبل (بل أن نظرية الدولة الشمولية الحديثة تحجم عن التصدي لكلمات عذبة مثل الحرية والديمقراطية أكثر مما فعلت نظرية الدولة المطلقة) وها هو هوبز [(32)] الفيلسوف الإنجليزي في القرن السابع عشر قد ابتكر كلمة التنين Leviathan للدلالة على الدولة الجديدة، والتي ظلت منذ ذلك الحين موضع الاتهام من جانب أصحاب مذهب الحرية. استخدم هوبز مفهوما قديما للنظرية السياسية، يحظى بتراث عريق من التوقير والاحترام ابتداء من الدولة الرومانية ومرورا بالعصور الوسطى، ألا وهو مفهوم العقد الاجتماعي. غير أنه حرف هذا المفهوم عن موضعه والذي كان يدعم إجمالا جانب مذهب الحرية، ولاءم بينه وبين النظرية الاستبدادية. لقد كان من المفترض أن العقد يفرض حدودا على كل الأطراف المشتركين فيه، الحكام والمحكومين على سواء. ولكنه قبل كل شيء يضع نوعا من السياج يشعر الفرد داخله أنه مستقل بنفسه. غير أن العقد على يد هوبز ضم كل الأفراد تجنبا للحرب المروعة بين الكل ضد الكل والتي قد تسود لو ظل الإنسان في «حالة الطبيعة» (سنضطر إلى العودة إلى فكرة حالة الطبيعة ولكن سنجتزئ الآن بالإشارة إلى أن هوبز اعتبرها أسوأ الأمور حتى ليتشكك في وجودها أصلا في الماضي) وتعاقد الأفراد فيا بينهم الواحد مع الآخر لتنصيب الملك، أو السلطة التي تفرض القوانين التي يتعين أن يذعن لها الجميع ومن ثم تفرض النظام محل فوض حالة الطبيعة. ولكن ليس ثمة عقد بين الفرد، أو بين أي مجموعة من الأفراد، وبين الملك. فالملك مطلق السلطة، وعلى الفرد الإذعان المطلق للملك. بيد أن هوبز وضع في الحقيقة تحفظا واحدا: أن الملك قائم لحفظ النظام، ولكفالة أمن الفرد، وإذا ما أخفق في تحقيق هذا الهدف وسادت الفوضى وباتت الحياة تهددها الأخطار فان الفرد يكون له

الحق حينئذ في أن يحمي نفسه وحياته وأمنه قدر استطاعته. ولكن هوبز لم يكن متعاطفا بقلبه مع هذا التحفظ الفرض وإنما كان رويد بقلبه وضع الملك فوق العقد الذي ابتدعه وأوجده.

ولم تكن نظرية العقد، كما سنرى فيما بعد أرضا آمنة تماما لأنصار النزعة الاستبدادية المطلقة في صورتها التي جاءت بها في عصر النهضة عن النظام الملكي المطلق. وأضحت في الحقيقة من أنفع الأسافين لإدخال الأفكار الديمقراطية. ولكن كانت هناك ترسانات كاملة من الحجج والنظريات الميسورة لأصحاب نظرية الملكية المطلقة والتي زودتهم بها الثقافة التاريخية المتاحة لكل المتعلمين. واستمدوا حججهم من الكتاب المقدس-خاصة العهد القديم-والتاريخ اليوناني والروماني، وآداب آباء الكنيسة (والكاثوليك منهم على الأقل) بل ومن البدايات الفجة في مجالات المعرفة مثل دراسات ما قبل التاريخ وعلم الأجناس البشرية. ولن ندهش إذا عرفنا أن أعداء نظرية الحكم الملكي المطلق في القرنين السابع عشر والثامن عشر استندوا إلى هذه المجالات ذاتها وتزايد اعتمادهم عليها في محاجاتهم. فلقد سلم الحس السليم منذ زمان طويل بما ينكره أصحاب العقلية المرهفة دون سواهم ألا وهي أن الشيطان بوسعه هو أيضا أن يستشهد بالكتاب المقدس.

وقد يكون من الممل ومن غير المفيد أن نستعرض الأعداد الضخمة من الحجج التي ساقها أصحابها دفاعا عن نظرية الحكم المطلق. ولعل خير مثال نجتزئ به هنا هو النظرية الأبوية «البطريركية» والتي بلغت حد الكمال بين الكتاب الإنجليز على يد جون لوك [33] في كتابه الذي خصص جانبا كبيرا منه لكي يفند ويهلهل كتاب سير روبرت فلمر وهو البطريرك أو الأب «Patriarcha وتستحق النظرية الأبوية أن نوليها اهتماما ودراسة كمثال للوسائل المعقدة والملتوية لما اصطلحنا الآن على تسميته كطراز جديد العقلنة» أو التبرير العقلي ationalization أو شيء أكثر مدعاة للازدراء ومن الواضح أننا هنا لا نتناول النظريات العلمية العلمي والمعارف التراكمية، ولكننا نعالج الجانب الرئيسي من التاريخ الفكري، وما يختص منه أساسا بالعلاقات البشرية. ويمكن القول في أبسط عبارة أن الكاتب الملكي يسعى جاهدا لكي يصوغ بالكلمات الأسباب التي تدعو الأفراد إلى الإذعان لحكم الدولة المركزية

الجديلة، وهي حكومة يرأسها ولو على نحو رمزي ملك. ويحاول في النظرية الأبوية (البطريركية) أن يناظر بين علاقة الأب بالابن وبين علاقة الملك بالرعية. ويعطي لنفسه الحرية في استخدام الاستعارات المجازية التي يسمى فيها الرعية «أبناء» أو «قطيعا» ويسمي الملك «الأب» أو «الراعي» أو ما شاكل ذلك من أسماء. ولا حظ بعض الرحالة الأوروبيين الساخرين أننا لا نزال حتى اليوم وفي الولايات المتحدة يتولى الأبناء تربية ورعاية الآباء، ويسوء شعور بأن علاقة الطفل بالأب في صورتها السوية هي علاقة خضوع الطفل وطاعته لأبيه وأنها لا تزال قوية له لغاية. وقد تباينت قوتها باختلاف الأزمان والأمكنة غير أن التراث الثقافي الغربي يلقي بثقله في اتجاه دعمها. وتبدو في نظر الكثيرين أنها حقيقة من حقائق الحياة. ولقد كان المجتمع العبراني الذي قام بجمع العهد القديم مجتمعا أبويا صارما حيث كان الابن يخضع خضوعا كاملا لسيطرة الأب. وإذا ما تصفحت العهد القديم فانك ستقع في كل صفحاته تقريبا على نصوص ملائمة تبرز فظاعة وشذوذ عقوق الأبناء لآبائهم وكذلك كانت سلطة الأب Patriapotestas في المجتمع الروماني سلطة مطلقة خلال عهود الجمهورية حتى إنها كانت تمتد إلى التحكم في حياة الابن. وانتقل القانون الروماني إلى مجتمع العصور الوسطى وانتقلت معه التأكيدات الجازمة لسلطة الأبوين. ولجأت المسيحية كثيرا إلى استخدام السلطة والعواطف الأبوية التي كانت قد نمت في المناطق المحيطة بها. ولعل استخدام الراعي والقطيع من العبارات الشائعة الراسخة، كما أن قسيس الكنيسة يسمى «الأب».

وكم كان يسيرا التوسع في هذا التشبيه المجازي ليمتد من الكنيسة إلى الدولة سيما وأن النموذج الجديد للدولة الحديثة في البلدان الكاثوليكية وكذا البروتستانتية اتخذ كلما كان مستطاعا المكانة الروحية والروابط البشرية الوجدانية التي تمركزت خلال العصور الوسطى في صورة مؤسسة داخل الكنيسة. ولا يستطيع أحد أن يقطع عن يقين إلى أي مدى جاء هذا التحول عن روية وتفكير مقصود. والشيء اليقيني أن رجالا من أمثال فيلمر Filmer لم يكونوا من ذوي الاستعداد العقلي الذي يسمح لهم لم بأن يقولوا لأنفسهم «لقد تدبر البابا أمره وأعد خطته ليستغل إلى أقصى حد فكرة انه الأب المقدس ويجعل منها أداة يدعم بها سلطانه. إذا لماذا نعجز

نحن عن دعم سلطة الدولة إذا ما واصلنا الإلحاح على تأكيد فكرة أن ملكنا هو الأب لشعبه ؟» ولكن الأمر على النقيض تماما، إذ إن فيلمر كان على وجه اليقين مقتنعا بصدق نظرياته مثلما كان توم بين مقتنعا بصقل نظرياته المناقضة تماما لهذه.

بيد أن النظرية الأبوية البطريركية، هي مجموعة من الحجج التي تعتمد إلى حد كبير في قوة إقناعها على العواطف وليس على القدرة المنطقية والتمرس على التفكير المنطقي عند من يرتضونها. إنها ادخل في باب المجاز وليست نظرية، ويمكن أن يتكشف زيفها وكذبها لأي إنسان لمجرد أن يقول لنفسه انه يشعر أن الملك بالنسبة له ليس أبا بأي حال من الأحوال. ويمكن أن يقول المرء لنفسه خاصة إذا ما ظل داخل إطار وحدود النزعة الإنسانية أو العقلية، أن ثمة نوعا واحدا فقط من علاقة الأب-الابن، وهو ذلك النوع الذي نسميه علاقة بيولوجية وكانوا هم في أيامهم يسمونها علاقة طبيعية. والنظرية الأبوية، من حيث هي إذعان أعمى من الرعية للملك (أو المواطن للحكومة) لا يزال بالإمكان تقديم المزيد لتفنيدها إذا ما أطلقت عواطفك لتنساب في الطريق السوي لها، واتخذت محلها بديلا آخر وتشبيها مجازيا مناقضا يزعم مثل ما نزعم أنه النظرية الحقة. وهذا هو ما فعله جون لوك ومن سار على هديه عندما أكدوا أن العلاقة الحقيقية بين الرعية وبين الملك هي علاقة الوكالة. فالملك ليس الأب لرعيته-إنما هو وكيلهم. انه قائم ليهيئ لهم حكما طيبا، وإذا ما أخفق في ذلك فان لهم الحق في خلعه مثلما يخلع المرء وكيلا له ويسحب ثقته منه بعد أن يثبت أنه غير أهل لذلك ولم يعد الموكل مقتنعا به. وتبدو نظرية وكالة الحكومة في نظر جمهرة الأمريكيين أمرا معقولا تماما. ولكن الذي لا شك فيه أن النظرية الأبوية كانت اكثر تعبيرا عن الرأي العام على مدى التاريخ الطويل للعالم الغربي.

والحقيقة أن النظرية الأبوية تبدو بصورة أو أخرى أبدية في تناولها للعلاقات الاجتماعية. ونحن نعرف جميعا أن علماء النفس المحدثين اقتداء منهم بفرويد، يؤكدون أهمية علاقة الأب-الابن وكلما اضطر علماء النفس إلى معالجة النظرية السياسية والكتابة عنها لجئوا ثانية إلى النظرية الأبوية. حقا إنهم يؤكدون على مشاعر الابن المتناقضة من اعتماد على الأب ورغبة

في التمرد عليه. وصحيح أيضا أنهم يرون أنفسهم علماء ويدعون انهم يضيفون إلى رصيد المعارف التراكمية. ولكن لنقرأ كتاب السيد جيفري جورير الشعب الأمريكي Geoffrey Gore's the american people نراه يفسر سياستنا وثقافتنا في ضوء عقدة الأب وعقدة أوديب. ثم ينتهي إلى تفسير فرويدي مثير عن ولع الشاب الأمريكي بالحليب. ومن المرجح كثيرا خلال القرن الثالث والعشرين أن تبدو هذه الملاءمة التي اصطنعها جورير في التشبيه القديم بالأب عملا لا يقل سخفا عما قام به سير روبرت فيلمر كما نراه نحن الآن.

وظهرت حجج أخرى تأييدا لنظرية الحكومة الملكية المطلقة. عادت إحداها إلى الماضي تستشهد به إلى الدولة الرومانية. ولم يكن المقصود الدولة الرومانية كجمهورية، بل الإمبراطورية الرومانية المتأخرة عندما أصبحت الدولة ذاتها خاضعة لنظام البيروقراطية وعلى رأسها أمير مستبد. والعبارة الأثيرة هنا هي العبارة القائلة Quod Principe placuit legis habet vigorem «ما يروق الأمير له قوة القانون» وقد عرضت هذه الحجة القضية في مراحلة مكشوفة ومفرطة ولعلها كانت أكثر الحجج إثارة من وجهة نظر الجمهوريين.

غير أن العبارة التي حظيت بالتقديس والإجلال، وسارت مسرى المثل عبر التاريخ هي «حق الملوك المقدس» فالملك إله على الأرض، دون أي دلالات تجديفية، أو أنه بلغة النظرية هو نائب الرب وممثله على الأرض، ومن يعارض إرادته فإنما يعارض مشيئة الرب وهذا هو الكفر والتجديف. والملك مبارك من الله-والحقيقة أن سوابق العصور الوسطى تشير إلى أن ملوك أوروبا كانت تجري لهم مراسم خاصة في حفل التتويج منها دهان جسد الملك بالزيت المقدس. ويمكن أن يندرج تحت هذا الرأي الجانب اكبر من ترسانة الحجج المزايدة للسلطة الملكية المطلقة.

ومن الأهمية بمكان ملاحظة أن الحجج الأساسية الواردة في كل عمليات الدفاع عن النزعة الاستبدادية الجديدة في الحكم هي حجج تقليدية كلها. إذ ما أن نحرف فكرة العقد تحريفا بسيطا حتى نضع أيدينا على نظرية هوبز عن التنين بدلا من الدولة الإقطاعية المسيحية التي دعا إليها جون سالزبوري[*3]. كذلك فان فكرة الراعي الروحي أو الأب المسيحي تصبح مع

تحريف بسيط آخر نظرية الملك الأب الذي لا يمكن الخروج عن طاعته.

ويحس كل المعجبين بالعصور الوسطى بصدمة خاصة إزاء تحريف عصر النهضة لنظرية العصر الوسيط عن حق الملوك المقدس. ويؤكدون، وهم على حق في حدود العبارات اللفظية أن نظرية العصور الوسطى يقضي بأن للحكم أن يحكم تأسيسا على الحق المقدس طالما التزم في حكمه بحدود الله ومشيئته التي أرادها الله منه. انه حين يحكم بناء على الحق المقدس فليس ذلك بمعنى الحق من حيث هو صواب وعدل أخلاقيا. وإذا أساء الحكم وأفسد ومن ثم أخل بالحق المقدس يسقط عنه الحق في الحكم والولاية وتصبح الرعية في حل من واجب الطاعة، ولها رخصة الثورة عليه. ويتعين علينا هنا أن نتساءل ومن الذي يقضى بان الملك يحكم وفقا لحدود الله أم لا ؟ لنفترض أن فريقا في الدولة قال إن الملك يحكم بما أنزل الله، وقال فريق آخر لا انه خارج عن حدود الله، كيف لنا أن نفصل بين الفريقين ونعرف أيهما على صواب ؟ إن عقل إنسان العصر الوسيط بل وإنسان عصر النهضة بوسعه أن يجيب على هذه الأسئلة في هدوء وسكينة واطمئنان أكثر منا نحن، فلم تكن تؤرقه فكرة أن هذه الحدود ليس لها وضوح الحقيقة العلمية. وإنما كان عقل إنسان العصر الوسيط وكذلك الحركة الإنسانية قد رسخ في نفسه الاعتقاد بان إرادة الله واضحة وضوح كل شيء آخر على ظهر البسيطة.

ولكن الحجة التي نراها اليوم، على الأقل في البلدان المتحدثة بالإنجليزية حجة مفحمة لم تستغل بوضوح أبدا. ونعني بذلك الحجة القائلة بان الطراز الجديد للدولة الملكية أكثر فعالية وجدوى من الطراز القديم حيث يقضي بان يتمتع الملك بسلطة مطلقة تيسر له الإطاحة بركام المناطق الإقطاعية المستقلة ذاتيا، وحتى يتمكن من التطوير العقلاني والتوحيد القياسي مما يتيح لرجال الأعمال من أبناء الطبقة المتوسطة الجديدة فرصة بيع منتجاتهم في سوق أوسع مع ضمانات أوفر، وفائدة أعم. وغني عن البيان أن تبرير المؤسسة في ضؤ نفعها، وهي حجة نألفها تماما اليوم، إنما تبرز في معرض الدفاع عن الملكية حتى لو عدنا في الماضي إلى أيام بييردوبوادأمم لماه في مطلع القرن الرابع عشر. ولكنها تتداخل وتختلط مع حجج أخرى كثيرة عند أغلب الكتاب والمفكرين موضوع دراستنا هنا. مثال ذلك السياسيون

الفرنسيون، وهم الكتاب الذين وضعوا الأمة ممثلة في التاج، أيام الحروب الدينية في أواخر القرن السادس عشر، في موضع الصدارة بحيث تتقدم الفريق الكاثوليكي والفريق البروتستانتي. ويبدو أن هؤلاء كانوا يحملون في خلفية تفكيرهم بعضا من المفاهيم الشبيهة بمفاهيمنا الحديثة والتي يمكن وصفها بأنها مفاهيم قومية غير أنهم لم يكونوا يتحدثون لغتنا.

ومن أبرز هؤلاء جان بودان Jean Bodin والذي ينظر إليه في الحقيقة على أنه أكثر من مجرد واحد من السياسيين فقد كان بودان عالما إنساني النزعة، واسع المعرفة، متعدد الاهتمامات. واحتل مكانة هامة في تاريخ الكتابة السياسية كواحد من الرعيل الأول من الكتاب الذين عنوا بالطرق المنهجية التاريخية. ولعله في مجال النظرية السياسية أكثر الكتاب اتزانا في معالجة موضوع السلطة الشائك. وهو بحكم ميوله رجل معتدل معقول. بدأ الكتابة في النصف الثاني من القرن السادس عشر بعد أن استرد أرسطو مكانته عقب محاولة الحركة الإنسانية للحط من قدره والاستخفاف بقيمته، وأفاد مما تحفل به كتابات أرسطو السياسية من قدر كبير وواضح من الحس السليم. وبرز بودان في نهاية المطاف كمدافع عن الحكم المطلق للأمير الحكم. وذهب بودان الى أن الملك فوق القانون لأنه هو صانع القوانين ويتعين أن يكون كذلك. ولكن سرعان ما يصف بودان هذا الوضع بأنه مبدأ تشريعي فحسب، ويقول أن الأمير بطبيعة الحال ملزم أخلاقيا بشريعة الله وقانون الطبيعة، وقواعد العرف والسلوك، وإذا لم يلم بهذا كله فانه يكون طاغية حتى وان ظل ملكا في ظاهر الأمر. ويلوذ بودان أيضا بالحجة الآرية التي عززتها سلطة الأب في الإمبراطورية الرومانية، كما لجأ إلى ترسانة الاستشهادات المقتبسة من الكتاب المقدس التي يلجا إليها الناس عادة.

وقد لا يكون من الإنصاف في شيء القول بان كل الفكر السياسي للإنسانيين والكلاسيكيين خلال القرون الأولى من هذه الحقبة كان إلى جانب الحكم المطلق. إذ منذ بداية إحياء الكلاسيكيات الإغريقية والرومانية حتى مفهوم عصر النهضة برز اتجاه يمكن تتبعه كخيط واضح في مسار التقليد السياسي الغربي ويمتد حتى يصل إلى الثورة الفرنسية، والذي جعل من بروتوس[*4] أحد أبطالها. وهذا هو تقليد النزعة الجمهورية الكلاسيكية وأبطالها من ليفي[*5]، وكراهيتها الرومانية للملوك-وكذلك في

الغالب الأعم تشككها الروماني في العامة المتقلبين Mobile vulgus وها نحن نواجه ثانية كلمة لها تاريخ ومن ثم يمكن أن تبدو غامضة. فنحن الأمريكيين أميل إلى التفكير في أن صفة «الجمهوري» ليست سوى كلمة أخرى تعني «ديمقراطي»-وهذا شيء منفصل تماما عن ولع الليبراليين في بلدنا بالقول بان حزبينا، الجمهوري والديمقراطي، مثلهما كمثل التوأمين. ولكن الدولة الرومانية Republica Romania لم تكن أكثر من التنظيم السياسي الروماني، والذي كان-وظل كذلك إلى حين تأسيس الإمبراطورية-ذا طابع أرستقراطي سياسي اجتماعي. وافتقد هذا التراث الخاص بالنظام الجمهوري الأرستقراطي أرضه خلال العصور الوسطى ثم عاد ليزدهر في عصر النهضة. ويستحيل بحكم طبيعته ذاتها أن يشكل عقيدة جماهيرية. وإنما كان أولا وقبل كل شيء دعوى الأرستقراطيين وعقيدة الفنانين والمثقفين، وخاصة الفنانين والمثقفين من ذوي الأصل والمنبت الطيب. وأصبح بطبيعة الحال على يد أنصاره ودعاته هؤلاء لا يتسق مع نمط بسيط وشائع وجامد. فقد كانت النزعة الجمهورية الكلاسيكية دائما على وجه التقريب نزعة تحررية أكثر منها نزعة جمعية أو اشتراكية، أو أنها على أية حال حينما نؤكد أن النظام والرابط في مجتمع ما ينطويان على رعاية الطبقات الأدنى، فان هذه هي النزعة الجمعية التي يقتضيها التزام النبالة Noblesse oblege والتي أطلق عليها الإنجليز في القرن التاسع عشر اسم ديمقراطية الثوريين (Tory Democracy)34 هذا بينما سنجد بالضرورة رجالا يعملون من أجل إصلاح أساسي وجذري للمجتمع، وابتغاء التخلص من الفقر مستعينين بجهود الفقراء للوصول إلى هذا الهدف. وسنرى أن هؤلاء إنما كانوا في تلك القرون الأولى من العصر الحديث يستلهمون العقيدة الدينية أكثر مما يستلهمون النزعة الإنسانية، وكانوا يرتكزون في دعوتهم إلى مذهب طائفي في الدين يؤيد العنف.

وثمة نزعة جمهورية إنسانية نراها موجهة حقيقة ضد نظام ملكي بذاته. ذلك أن الحروب الأهلية الدينية الكبرى شحذت الفكر السياسي في فرنسا في أواخر القرن السادس عشر مما أدى إلى ظهور نظرية تتسم في ظاهرها بسمة ديمقراطية ملائمة. فقد انبرى البروتستانتيون الفرنسيون (الهجنوت) من أمثال إتيين دي لابويتي Etienne do la Boetie وفرانسوا هوتمان

Hotman وتصدوا بحزم لكل نظريات الحكم الملكي المطلق ودعوا بإلحاح إلى نظرية بديلة تقضى بان السلطة ترتكز في النهاية في يد الشعب. وقدم مؤلف كتاب دعوى قضائية ضد الاستبداد Vindiciae Contra Tyrannos ولعله دي بليسيس مورناي-du plessis Mornay نظرية العقد الاجتماعي واستشهد بشواهد من الكتاب المقدس وتاريخ العصور الوسطى ليبرر التمرد فعلا بل وقتل المستبدين. ويمكن أن نخلص من هذه الدراسة بشيء قريب جدا مما عرف فيما بعد في القرن الثامن عشر باسم مذهب حقوق الإنسان والحاجة إلى إقامة حكومة دستورية تخضع لمجلس نيابي، وسيادة القانون.. .. . الخ. غير أن كل هذه الأعمال لم تكن تحمل بعد طابع القرن الثامن عشر. إذ لا تزال تتسم بطابع العصور الوسطى على الأقل من حيث اعتمادها على حجج مستمدة من سوابق تاريخية أو شواهد من الكتاب المقدس ثم غلبه ثقافة العصور الوسطى. ولم يكن هؤلاء بحال من الأحوال من المهيجين للغوغاء. فلم تكن لهم لمسة جماهيرية، وإنما تحركهم فقط عدالة قضيتهم. ويشعر المرء أنهم معادون حتما للنظام الملكي لان الحكم الملكي في فرنسا كان ضدهم، وأنهم جمهوريون بالضرورة فلا خيار آخر أمامهم. وقدم بعضهم مبدأ «القيادة الطبيعية» وثمة بون شاسع يفصل بينهم وبين توماس بين بل وحتى بينهم وبين بنيامين فرانكلين، إذ كانوا جمهوريين وليسوا ديمقراطيين.

ولكن ثمة نمط آخر أقرب إلى محور هذه النزعة الجمهورية الأرستقراطية. وهو أقرب بمعنى وضع نمط ظل باقيا خلال القرن التاسع عشر ممثلا في رجال من أمثال لورد بايرون [*6]. بل وامتد حتى القرن العشرين ممثلا في ولفريد سكوين بلنت [*7]، أو ذلك الممثل الأمريكي لهذا الاتجاه ونعني به المفكر الراحل جوي جون شابمان. وخير مثال جدير بالإعجاب هو الجرنون سيدني وهو إنجليزي من أسرة عريقة من النبلاء، لقي حتفه على المقصلة عام 1683 شهيد المذهب الجمهوري. وضع كتابا بعنوان «رسائل عن الحكم». ولم ينشر إلا عام 1698، وذاع وانتشر على نطاق واسع في القرن التالي. والكتاب زاخر بعرض التاريخ الروماني حيث يقدم لنا رؤية له في ضؤ نبالة المحتد التي عايشت طويلا النزعة الكلاسيكية البريطانية. ويهاجم الحق الإلهي ويدافع عن سيادة الشعب. وهو لا يرتكز على أي مذهب اجتماعي راديكالي-فهو في الحقيقة يتحدث بلسان النزعة

الدستورية المعتدلة. ولعل سدني لو كان قد عاش في القرن التالي لأصبح واحدا من المفكرين المعتدلين في حزب الأحرار ومبرأ من «الهراء الجمهوري». ويعارض سدني ادعاء اتباع الأسرة الملكية الناشئة ستوارت ومذهبهم عن الحق الإلهي وتأييدهم لقيام طبقة حكمة إنجليزية لها فضائل الرومان دون رذائلهم.

ويدخل ملتون[*8] بحكم سياسته ضمن هذا الفريق من الجمهوريين الأرستقراطيين. أنه إنساني بحسه وممارسته، وهو أقرب إلى الجانب المقيد منه إلى الجانب الطلق. ولا ريب في أن أشهر عمل نثرى له هو كتاب «أعضاء المحكمة العليا الأثينية(الإريوباجوس) Areopagitica إذ يعد دفاعا كلاسيكيا عن حرية الرأي والتعبير وما يستتبعها من حريات. إن أي دفاع بليغ عن الحرية في الثقافة الغربية يمتاز بالخلود والتحرر من الزمن، تلك الثقافة التي ما كانت على تلك الدرجة من الحكم القطعي التي تحول دون أن تجعل زناد هذه الحرية يوري.. بيد أن من المشكوك فيه تماما الظن بان ميلتون استبق بدراسته هذه أفكار حرية العمل Laissez-Faire عن قائدة الحرية الفردية. ومن المهم على أية حال في معرض الدراسة الدقيقة لتاريخ الفكر أن نقرأ معا ونقارن بين الاريوبجيتيكا لملتون وبين كتاب جون ستوارت مل «عن الحرية» الصادر عام 1859. أن تدفق البلاغة الكلاسيكية عند ملتون ربما يحول دون فهم مقصده. وحتى لو سلمنا بهذا فسوف نراه يسوق الحجج دفاعا عن حرية الانتخاب والحرية لكل إنساني الفكر وحرية كل من هم على شكلته، ولكنه لا يطالب مثل مل بحرية الجميع بما في ذلك النزق والآثم والجاهل-أي باختصار للناس كافة.

ويبدو الطابع الأرستقراطي لأفكار ملتون السياسية والأخلاقية واضحا تماما في كتاباته الأقل شانا مثل «خصوم التراث أو أعداء التقاليد الدينية Eikonoklastes وكتاب» الطريق السهل المعبد لإقامة كومنولث حرReady and easy way to Establish a free Commonwealth والكتاب الأخير محاولة غير موفقة للحيلولة دون عودة الملك شارلز الثاني إلى العرش. وطبيعي أن ملتون كان يكره المتشيعين وآمالهم الخرقاء في تحقيق جنة على الأرض. وزايله الوهم اثر فشل نزعة المتطهرين المعتدلة في إقامة منزلة وسط بين طائفتي الانجليكانين والألفيين[35]. وذهب ملتون مذهب كثيرين غيره من

المدافعين عن الحرية الفردية من المثقفين والمهذبين وأكد أنه قصد الدفاع عن التثقيف والتهذيب وليس عن حرية الغلاظ الأجلاف العاطلين من الفكر. وانتهى به المطاف إلى أن فقد الثقة في قدرة العامة على التصويت بأنفسهم كأفراد، أو عن طريق جماعات الضغط، حتى أنه في خطته لإقامة كومنولث جعل التشريع منوطا بهيئة دائمة أعضاؤها يشغلون مناصبهم مدى الحياة، فكانت أشبه بمجلس للوردات بدون طبقة النبلاء.

ولكن أكمل عمل صدر لهذه المدرسة من الإنسانيين ويتسم بميول، لا تنزع إلى اليسار تحديدا، وإنما تنزع إلى صورة اكثر شعبية لحكومة دستورية، هو كتاب مفكر إنجليزي آخر في القرن السابع عشر. ونعني بهذا كتاب الأوقيانا Oceana لمؤلفه جيمس هارنجتون. والأوقيانا من حيث الشكل هي كومنولث خيالي، يوطوبيا. ولعلها صورة أملتها عليه الحاجة إلى تجنب الرقابة التي فرضها الدكتاتور الجديد كرمويل في عام 1656 وهو عام صدور الكتاب. والكتاب رسالة عن الحكم، زاخرة بالأفكار القيمة العميقة، ويعرض فيه أهمية توزيع الثروة ويؤكد أهمية البناء الطبقي. وينصح بإقامة دولة دستورية تتوازن فيها المصالح توازنا سويا دقيقا وتضم مجلسا للشيوخ أعضاؤه من الأرستقراطيين بطبيعة منبتهم، وهيئة نيابية شعبية لها حق إقرار أو رفض مقترحات مجلس الشيوخ. وكان هارنجتون يؤمن بالكثير من الأفكار الحديثة منها الاقتراع السري والتعليم العام الإلزامي. ويمكن في الحقيقة تصنيف «الأوقيانا» باعتبارها عمل مفكر عقلاني وكان لها تأثير عظيم على القرن التالي، غير أن هارنجتون كان له أسلوب كلاسيكي، وتكوين عقلي كلاسيكي، ويبدو في كتابه هذا أقرب، إلى محاولة تلخيص خير ما في فكر الإنسانيين المعتدلين سياسيا منه إلى محاولة شق سبل جديدة.

ويمكن القول إن فئة الإنسانيين لا يمكن أن تكون بحكم الضرورة واضحة محددة المعالم تماما مثل الاتجاهين الآخرين اللذين ظهرا في القرنين الأولين للعصر الحديث ونعني بهما البروتستانتيين والعقليين. لقد بحث الإنسانيون عن معايير وعن سلطة، وهو ما كان يشكل دائما وأبدا على مدى تاريخ الغرب أحد الأنشطة الرئيسية لفئات المفكرين. وكانوا في سعيهم هذا (حتى حين ظنوا أنهم إنما يطرحون جانبا كل السلطات على اختلافها ولا

شيء آخر) كانوا ينشدون شيئا إنسانيا متميزا، لا ربانيا ولا حيوانيا. وكانت أول نتائج اهتمامهم بهذا في الممارسة العملية هو هذا التباين المحير والمشوش من المعايير والسلطات الممكنة. ذلك لأن كلمة إنساني، هي ببساطة شديدة كلمة مبهمة غير محددة بحيث قد تتسع لتشمل كل شيء، بما في ذلك ما هو إلهي وما هو حيواني.

وعلى الرغم من أننا نعرف جيدا أن تصنيفنا المنهجي لا بد أن يكون أقرب إلى الدقة والكمال، إلا أننا يمكن من باب التيسير فقط أن نمايز بين إنسانيي القرنين السادس عشر والسابع عشر في إطار الفئتين اللتين أطلقنا عليهما اسم «أصحاب الفكر الطلق» و «أصحاب الفكر المقيد». لقد كان أكثر الرواد الأوائل من أصحاب الفكر الطلق بصورة ما، حتى حين كانوا باحثين ومفكرين معتدلين. وكان اكثر المهتمين بالحركة الإنسانية في القرن السابع عشر من أصحاب الفكر المقيد أو الملتزم بالقواعد والنظم. ويمكن القول بصورة تقريبية فجة، وان كانت مبسطة، أن المفكرين الأوائل الذين عادوا إلى الإغريق والرومان وجدوا هناك أن حرية الفرد هي أن يكون الفرد ذاته، وأن يلم ميوله ويسلف معها حتى ولو كانت هذه الميول سلسلة من الانحرافات. ويمكن القول كذلك أن المتأخرين، وقد مهد لهم الأوائل السبيل إلى الإغريق والرومان، وبدا جزاء من العمل المدرسي، وجدوا هناك النظام والسكينة والمحافظة والبساطة. واتجه الفريق الأول نحو الاعتقاد بان على الكثرة أن تتيح للأقلية حرية تأكيد تفردها-أو أن الكثرة لم يشكلوا القضية التي تشغلهم. أما الفريق الثاني، الذي شهد وعانى أهوال الحروب الدينية، فقد أرقه الاهتمام بالجماهير، وسبل الإبقاء عليهم في وضع لائق كريم-أي انهم باختصار كانوا دعاة للنظام الملكي والحكم المطلق. ولكن لم يكن أي من الفريقين معنيا حقا، في حماس وفعالية، بما يمكن أن نسميه الآن بالقضية الديمقراطية. بل إن هذا الرافد من الإنسانيين الكلاسيكيين، ونعنى بهم الجمهوريين الأرستقراطيين من أمثال ألجرنون سدني، لم يكونوا ديمقراطيين.

لقد خلف الإنسانيون أعمالا فنية خالدة لا تبلى مع الزمن. وأدوا دورهم في تدمير اتجاهات العصور الوسطى كما قاموا بدورهم الإيجابي في إقامة الدولة الإقليمية الحديثة، وتحديد معاييرها وحافزها إلى الكفاية

والفعالية. ولكننا إجمالا لا نزال نفتقر بداخلنا إلى إنسانيين على نحو أقل مما تحدثنا به الكتب. فلم يكن الإنسانيون على الإطلاق أعظم معماري العصر الحديث ولا صناع العقل الحديث. فبقدر ما أسهم هذان القرنان في صوغنا على صورتنا التي نحن عليها بقدر ما كان أهم صناع فكرنا هم البروتستانتيون والعقلانيون والعلماء.

الحواشي

(*) زينفون (430- 356 ق. م) مؤرخ يوناني وقائد أثيني، كان صديقا وتلميذا لسقراط.

(*1) سير توماس بروان (1605- 1682) كاتب وطبيب إنجليزي، نشر في عام 1658 كتابه «فن الجرار» تناول فيه موضوع «الموت والخلود» (المراجع).

(*2) أدموند سبنمر (1552- 1599) شاعر إنجليزي أشهر مؤلفاته ديوانه المسمى «ملكة بلاد الجان» (المراجع).

(*3) جون سالزبوري (1350- 1400) جندي ودبلوماسي ورجل إصلاح ديني إنجليزي، قتله معارضو الإصلاح. (المراجع)

(*4) إشارة إلى ماركوس بروتوس (85- 42 ق. م) الزعيم الروماني الذي قتل صديقه يوليوس قيصر (100-44 ق. م) لأنه رأى أن صاحبه تحول إلى حاكم مطلق.

(*5) ليفي مؤرخ روماني (59 ق. م-17 م) أرخ لروما منذ نشأتها. (المراجع).

(*6) اللورد بايرون (1788- 1824) شاعر إنجليزي اشتهر بشعره الذي اعتبر رمزا للرومانتيكية والليبرالية السياسية. (المراجع).

(*7) بلنت (1840- 1924) كاتب إنجليزي كان كثير الأسفار في الشرق الأوسط والهند. (المراجع).

(*8) ميلتون (1608- 1674) شاعر إنجليزي كبير ناصر الجمهوريين ضد الملكية (المراجع).

2 بناء العالم الحديث: البروتستانتية

كان مارتن لوثر[1]، راهبا أغسطيني المذهب. وثمة قدر من الملاءمة في هذه الصلة الواهية بين الرجلين-وإن لم تكن بطبيعة الحال رابطة علية-إذ على الرغم من أن حياة القديس أغسطين [2]، كما رأينا سابقا، جعلت منه واحدا من عمد وأركان الكنيسة الكاثوليكية إلا أن شخصيته تنطوي على تلك المكابدة الصوفية ابتغاء الكمال مما شكل قيدا وعقبة على من هم دونه قداسة ويتعاملون مع أمور الدنيا وتشغلهم شواغلها. وتعتبر الحركة البروتستانتية، في إحدى دلالاتها الهامة للغاية مظهرا آخر لما سبق أن تناولناه بالتحليل ووصفناه بالتوتر المسيحي الدائم بين عالم الأرض والسماء أو بين الواقعي والمثالي. وقد لا نكون نحن-المحدثين- بحاجة إلى من يذكرنا بان لوثر وكالفن [3] وتسفنجلي[4] (Zwingli) قد ترأسوا حركات اختلفت اختلافا كبيرا من حيث الأهداف والتنظيم عن محاولات أخرى جرت في العصور الوسطى لإصلاح الممارسات الدينية وقتذاك. ولقد نجحوا في إقامة كنائس تؤمن بتعاليمهم بينما فشل كل من ويكليف[5]،

وهوس[6] أو أنهم، حسب وجهة نظر أخرى، لم يكونوا مثل الأخوة الرهبان المتسولين الذين روضتهم الكنيسة الكاثوليكية واستوعبتهم.

وقد لا نكون بحاجة إلى التنويه بدور المؤسسات الاقتصادية والنزعة القومية وشخصيات الزعماء في التميز بين التمرد البروتستانتي وبين حركات الإصلاح الديني في العصور الوسطى. ولكننا بحاجة إلى التنويه بان الحركة البروتستانتية، دون النظر إلى عمق أسبابها الاقتصادية والسياسية، قد استحوذت على عقول الناس وقلوبهم بدعوتها إلى العودة إلى التقليد المسيحي. وهذا صحيح حتى ولو من حيث الشكل-والشكل ليس أبدا أمرا غير ذي بال. لقد أكد كل المصلحين البروتستانتيين أنهم غير مبتدعين، انهم لا يدعون إلى بدعة جديدة بل إلى العودة إلى يسوع والكنيسة الأولى فهي الكنيسة المسيحية حقا. وأكدوا أن روما هي التي تغيرت حين أفسدت التقليد المسيحي الحق. واستقر في نفوس المصلحين البروتستانت، عن اقتناع وإخلاص، أن دعوتهم هي التشبه بالمسخ ومحاكاته، ولم يدر بخلدهم انهم يغيرون وإنما يحيون تقليد السلف، ولو قيل لهم، إنهم عوامل تقدم لأصابتهم الدهشة والحيرة.

ولقد كانت محاكاتهم للمسيح، في نظر المراقب المحايد أمرا مختلفا تماما عن محكاة القديس فرنسيس[7]. فإذا كانت البروتستانتية ببساطة أحد مظاهر الجهد المسيحي لقهر النزعة البشرية إلى الإثم، أو خطيئة آدم الأزلية، فلا بد أن نتذكر أن ثمة سبلا عديدة تتكشف من خلالها تلك الخطيئة الأزلية، وسبلا عديدة أخرى لمحاولة قهرها. ويتعين علينا أن نسأل أنفسنا ما هو الجديد الذي تضمنته البروتستانتية في مطلع القرن السادس عشر-الجديد حتى وإن ظن دعاتها أنه قديم. ذلك أن عناصر الجدة هذه ستفيد كثيرا لتوضيح أسباب خروج الجماعات البروتستانتية وتكوينها لكنائس منشقة بدلا من أن تصبح مجرد فرق مجذفة مارست دورها سرا على نحو ما فعل أتباع جون ويكليف وأتباع جون هوس[*].

ولكن يجب أن نسجل أولا حقيقة مؤداها أن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ذاتها تعرضت في القرن الرابع عشر، والقرن الخامس عشر بخاصة، لضغوط هي وليدة زمن القلاقل والاضطرابات والذي أصبح منذ ذلك الحين علامة لبداية انحدار ثقافة العصر الوسيط. فمثلما أسرفت عمارة الكنائس في

زينتها وزخرفها تطبيقا لأسلوب الفن القوطي الذي أوشك على الانهيار، كذلك أسرفت حياة الكنيسة في الانغماس في الدنيا وزينتها وأضحت اكثر تدهورا، وفقدت توازنها الدقيق الذي عهدته في عصر القديس توما أسويني. وأمعن المدرسون في إثارة قضايا جدالية فارغة، وتضخمت ثروات رهبان الأديرة، وتزايد عدد القساوسة الذين كان ينقصهم الورع، ويمكن القول بوجه عام أن أي مؤسسة لا تكون سيئة بنفس القدر الذي يزعمه خصومها ومهاجموها، وخاصة إذا ما نجحوا في هجومهم. فنظام الحكم القديم في فرنسا لم يكن سيئا تقريبا بنفس الصورة التي زعمها الثوار الفرنسيون ولم يكن جورج الثالث أبدا ذلك الطاغية الذي صوره الثوار الأمريكيون. ولم تكن كنيسة البابا الكسندر السادس (رودريجو بورجيا) فاسدة كفساد ذلك البابا، ولا مستنقع آثام كما صورتها الدعاية البروتستانتية غير أن التاريخ مثله كمثل صحفنا السيارة يؤثر العناوين الرئيسية الضخمة، والكلام المعاد دون الخبر القيم، هو الذي يبقى على السطح. وكم من القساوسة والرهبان عاشوا في صمت خلال القرن الخامس عشر واقتدوا بحياة المسيح أسوة بأسلافهم في القرن الثالث عشر.

ومع ذلك فقد كان هناك انحدار حقيقي في المستوى، وبشكل يقيني عند القمة، بدا واضحا في الحياة والمؤسسات المسيحية على مدى الأعوام الأخيرة في العصور الوسطى. وبذلت جهود لاستئصاله. واندلعت ثورات سافرة استبقت ثورة لوثر، ونخص بالذكر منها تمرد ويكليف في إنجلترا، وهوس في بوهيميا. وإن الكثير من الأفكار ووسائل التنظيم التي لجأ إليها البروتستانتيون الأواخر نجدها في هذه الحركات، ومن ثم نجد هنا دون ريب ذلك الذي يسميه المؤرخ عادة «التأثير» أو النفوذ. ألم يعترف لوثر نفسه، وإن تردد بعض الشيء، بدينه لسلفه هوس ؟

ثم كانت هناك الحركة التي استهدفت إصلاح الكنيسة من الداخل بسبل قد نسميها اليوم دستورية ونعني بذلك الحركة المجمعية للمجمع المقدس في القرن الخامس عشر والتي أصدرت كتابات كثيرة حظيت بتقدير كبير من مؤرخي الفكر السياسي. وأسهم في ذلك المثقفون من رجال الدين في أواخر العصور الوسطى، ولعل جان جيرسون [8] خير مثال لهم، ولكنهم كانوا يعملون بوضوح داخل إطار أفكار العمر الوسيط. ولك أن تستخلص

من جيريسون شيئا أشبه بالوصفة المعيارية قوامها دستور مختلط، وعناصر مشتركة تجمع بين الملكية والأرستقراطية والديمقراطية الرفيعة المستوى. وهي الوصفة التي صادفت إعجاب المعتدلين العقلاء ابتداء من أرسطو حتى مونتسكيو ومفكري العصر الفيكتوري الإنجليز. وكان لدى جيرسون ومريديه ثقة أكاديمية كاملة في «الإلزام» الصامت، أي الإيمان الكامل بعقيدة العصر الوسيط والتي تقضي بان الله وضع نواميس هذا الكون بحيث لا تخفي على أي إنسان عاقل. ونظرا لأن رجال الحركة المجمعية كانوا يلتقون فعلا داخل جلسات المجمع المقدس الذي انخرط في صراع نشط مع البابوات، فإنهم بذلك قد أدوا واجبهم في تمهيد السبيل لحركة الإصلاح الديني، وإذا كانوا قد أخفقوا في جعل البابا يقبل الخضوع لمجلس أشبه بالبرلمان يتألف من رجال الدين، إلا أنهم تحدوا السلطة المتعاظمة للبيروقراطية الرومانية. غير أن كلماتهم واتجاهاتهم افتقرت إلى القدرة على التأثير، وأعوزتها القوة والضراوة والصراحة السافرة في الاستحواذ على عواطف الجماهير وهي الصفات التي كان يتمتع بها مارتن لوثر. وأعوزتهم كذلك الحمية الثورية التي تميز بها كالفن Calvin. وافتقروا إلى لمسة ماكيافيلي العملي الواقعي القاسي وليس مقصدنا من هذا القول أن جيرسون وأقرانه كانوا أقرب إلى العصر الوسيط منهم إلى العصر الحديث، بل فقط انهم كانوا أمثلة لتلك الظاهرة الغربية الدائمة ظاهرة المثالي والمصلح المعتدل رجل الكلمات، والكلمات اللطيفة.

ولكن الكلمات لها فعلها في عالم العلاقات البشرية. أنها لا تفعل شيئا بذاتها، أكثر مما يفعله البنزين إذا قلنا انه ينفجر بذاته داخل جهاز الاحتراق الداخلي. غير أننا نرفض الانزلاق بعيدا في أعماق الشكل المعاصر للجدال العقيم حول أيهما أول البيضة أم الدجاجة أعني الجدال بشان التفسير الاقتصادي للتاريخ. ولا حاجة لأن نسأل أنفسنا أيهما صنع الآخر هل الأفكار البروتستانتية هي التي أحدثت التحولات الاقتصادية أم أن التحولات الاقتصادية هي التي أنبتت الأفكار البروتستانتية. بيد أننا نريد أن ننبه القارئ إلى أن الإصلاح الديني البروتستانتي هو أحد ساحات الجدال الكبرى بشان الحتمية الاقتصادية. وحسب وجهة نظرنا في هذا الكتاب فإن التحولات الاقتصادية، أي التغيرات التي طرأت على أسلوب الناس في

أداء عملهم اليومي داخل المجتمع الغربي، تمثل عنصرا هاما في جماع الموقف الاجتماعي الذي أثبت الإصلاح البروتستانتي فيه نجاحا. إنها بلغة الطب، إلى قد تقتضي من القارئ الرجوع إلى معجم خاص، مركب الأمراض المزامنة الذي لا نفهم تماما تشخيص أسبابه. ولا ريب في أن وقوع تحولات عميقة مثل تلك التي تضمنها تحول اقتصاد زراعي مكتف بذاته إلى اقتصاد نقدي يرتكز على تجارة، السوق الواسعة، يجعلنا نتوقع أن تكون مصحوبة، ومتبوعة، بتحولات عميقة في كل جوانب الحياة الإنسانية. وليس لنا أن نتوقع بان تكون مصحوبة أو متبوعة، بالضرورة بحركة إصلاح بروتستانتي، على نحو ما حدث فعلا. ذلك أن تغيرات مماثلة قد طرأت على نظم اقتصادية بسيطة غير أوروبية منذ عهد قريب-اليابان مثلا-لم تكن مصحوبة بحركة إصلاح بروتستانتي بل بتحولات أخرى مغايرة تماما.

إن أبسط تفسير اقتصادي للثورة البروتستانتية جاء سابقا على ماركس. وقد طرحه المفكر الإنجليزي الراديكالي وليام كوبيت Cobitt الذي عاش مع نهاية القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر. ويقضى هذا التفسير بان الكنيسة الكاثوليكية تضخمت ثرواتها بصورة هائلة عبر قرون العصر الوسيط الديني وذلك بفضل المنح والهبات ومواريث الأثرياء الذين سعوا لكي يضمنوا لأنفسهم قصورا في الجنة. ولكن الملوك والأمراء وأتباعهم، أو الطبقة الحكمة باختصار، والتي كانت دائما بحاجة إلى المال اعتادت أن تنظر بعين الحسد إلى ثروة الكنيسة. وتلقف هؤلاء أفكار لوثر النظرية وأفكار مريديه، واتخذوها وسيلة لكي يبدو نهب وفساد رجال الدين أمرا جللا في عيون العالم. وكانوا مدينين بديون كبيرة لطبقة التجار والمصارف الجديدة، وكان بوسعهم أن يدفعوا لهم ويردوا إليهم بعض هذا الدين في صورة أراض وغير ذلك من أموال وممتلكات يأخذونها من الكنيسة. وهكذا نشأت طبقة حاكمة جديدة نهمة للمال، وهي التي أفرزت الرأسماليين في عصرنا الحديث.

ولقد صيغ كل هذا التفسير صياغة محكمة وفق مقاييس محددة ليتطابق مع التجربة الإنجليزية. أما في ألمانيا فان أمراء المقاطعات كانوا هم المستفيدين من نزع ممتلكات الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. وفي فرنسا لم تكن المنافسات الاقتصادية واضحة محددة المعالم وهي البلد الذي كان

لحركة الإصلاح الديني فيه دور هام للغاية وائبي لم تكن حركة مظفرة تماما. علاوة على هذا فليس ثمة بينة على أن الطبقات الحاكمة في أكثر قطاعات أوروبا التي ظلت كاثوليكية العقيدة كانت أقل احتياجا أو نهما من الطبقات الحاكمة في تلك القطاعات التي تحولت إلى البروتستانتية. فلقد كان الأمراء الإيطاليون في أمس الحاجة إلى المال مثلما كان الألمان. بل أن التاج الإسباني رأي ثروة العالم الجديد تتبخر وهو في ضائقة مالية مزمنة. وبات واضحا أننا بحاجة إلى تفسير أكثر دقة وإحكاما. وهذا هو ما قدمه الماركسيون.

يقول أصحاب هذا المنهج في تفسيرهم، لقد كانت هناك سلسلة متكاملة الحلقات من التحولات الاقتصادية المادية، بالإضافة إلى اقتصاد تجاري جديد. (ولنتوقف لحظة عن السؤال عن سبب هذه التحولات الأولية). والذين دفعوا عجلة هذا الاقتصاد الجديد أو أفادوا منه على أقل تقدير هم رجال المال، والتجار، وهم طلائع طبقة تنتظرها الشهرة أو السلطة، ونعني بهم البرجوازية. ولم يكن بإمكان هؤلاء التعايش أو الاتساق مع الطبقة. الحاكمة الإقطاعية البالية التي تيبست عادات فكرها وجسدها بسبب وضعها كسادة أرستقراطيين ملاك للأراضي. لقد كانت الطبقة الإقطاعية القديمة تفرض الضرائب على التاجر، وتزدريه، وتخدعه، وتعاون الكنيسة في محاولتها لدعم أفكار الطبقة بشان فرض أسعار ملائمة، ولتحريم الفائدة على النقود باسم الربا، أي كل تلك العناصر التي تشكل موقف العصر الوسيط من التجارة والعمل. ولم يكن التاجر الجديد يريد أكثر من أن يشتري بأرخص الأسعار ويبيع في أغلى الأسواق. إنه لا يرغب في أن يكون أبا لعماله أو حاميا لهم، وكل ما يريده هو أن يكون رب العمل بالنسبة إليهم ولا شيء آخر. وأصبح مع عام 1555 بمثابة جنين رجل الأعمال الحديث- وإن كان جنينا قويا كفئا-وطبيعي أن يفيد بالبروتستانتية في موقفه ضد الكنيسة التي تحاول فرض وسائل اقتصادية تناقض مصالحه. وطبيعي أيضا أن تنجح البروتستانتية في قطاعات أوروبا التي كان رجال الأعمال فيها أكثر رخاء وازدهارا، وتفشل حيث كانوا دون ذلك. ونذكر على سبيل المثال أن إنجلترا وهولندا المتقدمتين قد اتجهتا صوب البروتستانتية بينما ظلت أسبانيا ونابولي المتخلفتين في أحضان الكاثوليكية.

وثمة عامل آخر هام إضافي عالم الاجتماع الألماني الشهير مكس فيبر Max Fiberإلى التفسير الاقتصادي. يوافق فيبر على جانب من التفسير الماركسي، وخاصة تأكيده على الصراع الطبقي وعلى اعتناق الطبقات المتوسطة الصاعدة للبروتستانتية. ولكنه يقرر أن الاتجاه البروتستانتي نحو الحياة، أي المثل العليا الأخلاقية للبروتستانتية، لم يتلقفها الجوعى إلى جمع المال لكي تكون فقط ذريعة لنهب الكنيسة الكاثوليكية (مقولة كوبيت). وإنما يؤكد أن تلد الأفكار البروتستانتية صاغت الناس الذين اعتنقوها، وجعلتهم أكثر ملاءمة لجمع المال، وصنعت منهم الطبقة المتوسطة التي نعرفها جميعا. وان فكرة لوثر عن أن الله اختار بمشيئته مهنة كل إنسان، ومن ثم فإن عمله في هذه المهنة تحقق لإرادة الله، قد ساعدت على صياغة هذه الأخلاق التي هي أخلاق رجل الأعمال. ولكن كالفن كان هو المنبع الحقيقي لهذه الأخلاق، وكانت بلدان المذهب الكالفني هي الموطن الذي تم فيه خلال هذه القرون الأولى ادخار رأس المال اللازم لتمويل الثورة الصناعية التالية. فلم تقنع الكالفنية فقط بالوعظ تمجيدا للعمل. بل أكدت على العمل ودوره وألحت في ذلك، لأن الشيطان بالمرصاد للأيدي العاطلة، ولأن العمل قسط من دين الإنسان للإله ذي القوة والجبروت. وكان النجاح في العمل دلالة على تأييد الله وتوفيقه. وأضحت الفائدة بطبيعة الحال أمرا مشروعا. وهكذا عكف صاحب المذهب الكالفني على العمل بجد ومضاعفة الدخل. أما عن الإنفاق فلم تحبذ الكالفنية البذخ والإسراف والتفاخر ومظاهر الترف والأبهة في الكنائس-أي أنها في عبارة واحدة لم تشجع الإنفاق إلا في الضروريات من اجل حياة فاضلة وغير ممسكة. ودعت الكالفنية إلى أن يفيض الدخل عن المنصرف كي يتسنى الادخار. وهذا الادخار هو رأس المال إنه إعادة استعمار في مجال التجارة والعمل. وهكذا أصبح الكالفني رأسماليا، ثريا-وسوف يدخل ملكوت السماوات أيضا. ولديه فضلا عن هذا يقين بشرح صدره، يؤكد له أن النبيل الإقطاعي المثقل بالدين الذي استبد به وطغى لن يموت فقيرا فقط بل مصيره جهنم لأنه غير كالفني.

حاولنا في السطور الأخيرة تبسيط رأي فيبر على نحو ما، وان كنا أوضحنا الخطوط الرئيسية لرأيه ويمكن القول إجمالا أن حجج التفسير

الاقتصادي نشأة البروتستانتية ونموها هي في جانب منها مقنعة تماما. ولكن يلزمنا شيء آخر بالإضافة إليها. ذلك لأن الأعراض الاقتصادية، حتى مع الإضافات الاجتماعية والنفسية، ليست هي كل ما يتضمنه مركب الأغراض المزامنة الذي أشرنا إليه. علاوة على هذا فلو أن البروتستانتية والرأسمالية متلازمتان تلازما لا انفصام له فإنهما لا بد أن يتوافقا معا في كل الأزمان، بما يعني أننا لو رسمنا خريطة لأوروبا توضح مراكز المال والتجارة الجديدة الغنية، فإنها ستتطابق مع خريطة أخرى توضح نمو البروتستانتية. ولكن لم يحدث أبدا مثل هذا التطابق التام، حتى بعد عام 1800 عندما ظهر اتجاه إلى التطابق الجغرافي بين البروتستانتية وبين التنظيم الاقتصادي الصناعي للمجتمعات. ففي مطلع العصر الحديث، وقبل انفجار التمرد اللوثري كانت المراكز الكبرى للنظام الاقتصادي الجديد هي ميلانو والبندقية وأوجسبرج والأراضي الواطئة، وكلها في أقاليم كان تأثرها ضعيفا بحركات الإصلاح السابقة على البروتستانتية. وبعد لوثر ظلت زعامة الاقتصاد الجديد معقودة طوال القرن السادس عشر لمناطق شمال ووسط إيطاليا والأراضي الواطئة الكاثوليكية ومنطقة الراين وشمال فرنسا الكاثوليكي. ولا ريب في أن الكالفنية ساعدت على دعم وإقرار روح الرأسمالية، غير أن الأخلاق الرأسمالية للمذهب الكالفني لا تفسر إطلاقا نجاح الحركة البروتستانتية. إنها لا تعدو أن تكون أحد مصادر النجاح البروتستانتي.

مصدر آخر هو مركب العادات والمصالح والعواطف والذي نسميه النزعة القومية. ويعد هذا المصدر واحدا من أهم القوى المؤثرة في العالم الحديث. وسوف نعود في باب لاحق لموضوع النزعة القومية. ويكفينا هنا الإشارة إلى أن بالإمكان النظر إلى مكان النزعة القومية في حركة الإصلاح البروتستانتية تحت عنوانين-النزعة القومية عند الجماعات الحاكمة، والنزعة القومية عند الجماهير العريضة.

وقد يسخر المرء من الحوافز التي حفزت بناة البروتستانتية من أمثال الملك هنري الثامن في إنجلترا. ذلك أن هنري، اقتداء بالطراز الجديد لمثقفي زمانه، تطلع إلى أن يكون مثقفا موسوعيا وعالما ورياضيا ورجل دولة. وانطلاقا من هذا التصور ألف (أو ألف له كاتب آخر) دفاعا عن

المسيحية ضد كتيب لوثر الأخير «الكنيسة في السبي البابلي[1*] the Babylonish Captivity of the church وكافاه البابا بان أنعم عليه باللقب الرسمي «حامي حمى الدينDefensor Fider». ثم مضى فانشق عن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية وأقام ما عرف فيما بعد باسم كنيسة إنجلترا (الأسقفية البروتستانتية). وكما سبق أن أشرنا فإن جانبا كبير من ثروة الكنيسة الرومانية في إنجلترا صار، خلال هذه العملية، وقفا على أسرة تيودور من النبلاء والأرستقراطيين ومؤيدي نظام أسرة تيودور الملكي. وأصبح هنري نفسه هو رأس الكنيسة الإنجليزية، وبابا مزيفا زيفا يستحقه. وثمة عشرات من القصص المماثلة تصدق على عديد من الأمراء الألمان.

ولكن علينا أن نحذر الحافز الاقتصادي بمعناه الضيق. فلم يكن هؤلاء الحكام واتباعهم مجرد ساعين إلى حشو جيوبهم بالمال فقط، بل كانوا أيضا يمهدون السبيل للدولة البيروقراطية الجديدة، ويعملون على استئصال امتيازات رجال الدين، والقانون الكنسي، وكل دعاوي الكنيسة الكاثوليكية لكي تكون بمنأى تماما عن أي سيطرة علمانية. وسعى هؤلاء الحكام البروتستانتيون الجدد إلى إقامة كنائس لكلي تصبح قوة الشرطة الأخلاقية للدولة إذا جاز التعبير، ولكن إذا كانت السلطة والمال بالنسبة لهؤلاء الحكام عرضة للخطر والمجازفة فلماذا لا نضيف إليهما الضمائر كذلك. إن رجالا من أمثال هنري الثالث أو فيليب أوف هيس في ألمانيا الذي ناصر لوثر، كانوا وطنيين غيورين، آمنوا صادقين بان الفساد في إيطاليا يستهلك أرواح مواطنيهم مثلما يستهلك أجسادهم. وتبدو نزعتهم الوطنية في اتساق واضح مع مصالحهم الدنيوية مما يجعلنا أميل إلى طرحها جانبا. هذا بينما نجد جون هودج ورفيقه الألماني رجل الشارع اقدر على إقناعنا بما هو أكثر من العواطف فحسب بشكاواهما ضد أفراد الكنيسة الكاثوليكية. ومن ثم فإننا نشعر إلى حد ما بإخلاصهم. ولكن الشيء المؤكد أن المرء بوسعه أن يؤمن حتى عندما يحقق ربحا من ذلك.

وحققت العامة إشباعا واضحا لعواطفها. وتطابقت البروتستانتية مع الجماعات ذات العصبية الواحدة في كل إقليم خاصة في إنجلترا واسكتلندا وهولندا وألمانيا. ونلمس في كتابات لوثر-خاصة المكتوبة باللغة الألمانية- وفي أدبيات الصراع صدى لحب ألمانيا وتمجيدها وكراهية «الأجانب»

وازدرائهم والمقصود هنا الإيطاليون-والذي تردد على مدى أجيال عديدة.

«لأن روما هي أخطر لص وأكبر سارق ظهر على سطح الأرض، في الماضي أو في المستقبل.. . آه يا لبؤسنا نحن الألمان-لقد خدعنا !! ولدنا لنكون سادة، ولكن ما أجبرنا على أن نحي رقابنا تحت نير طغاتنا... لقد حان الوقت لكي يكف الشعب التيتوني المجيد عن أن يكون دمية في يد بابا روما».

ونجد هذه النغمة ذاتها تتردد، وربما أقل وضوحا، في أقاليم أخرى سادتها البروتستانتية. وأخرى بدأت بعض الأقاليم تطابق على سبيل الدفاع بين الوطنية وبين الكاثوليكية. ويصدق هذا بخاصة على الجنسيات التابعة مثل الايرلنديين والبولنديين. ولكن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية أبقت دائما على تنظيم عالمي يحمل العديد من صفات سلطة الدولة. ولم تصل البروتستانتية إلى مثل هذا التنظيم، وإنما كانت لقاءاتها العالمية تتم في صورة فرق ومؤتمرات وجماعات دون أدنى ظل لما يمكن أن يسمى «سيادة» أو حتى «سلطة». وهكذا توحدت البروتستانتية مع عدد معين من الكيانات الإقليمية دون أن تحقق كيانا عالميا حقيقيا.

ومن ثم وجدت البروتستانتية خلال القرن السادس عشر الكثير من مصادر القوة التي افتقدتها الحركات الأولى للإصلاح. وقبل كل هذا اصطبغت البروتستانتية خلال القرن السادس عشر بصور كثيرة، وواءمت نفسها مع الكثير من المواقف الواقعية المتباينة في مختلف أنحاء الغرب، بحيث يتعذر وضع صيغة واحدة تفسر نجاحها. وإن بعض مبادئها، وبعض أساليب الحياة التي حبذتها وشجعتها كانت مبادئ وأساليب جعلت حياة رجل الأعمال، أي البرجوازية الجديدة، أكثر يسرا. والبرونستانتية مدينة بعض الشيء للرأسمالية، فثمة مبادئ أخرى يسرت للحكام وأتباعهم سبل تنمية ثرواتهم وسلطاتهم. والبروتستانتية مدينة بعض الشيء للدوافع السياسية والاقتصادية الأقدم والأبسط. وجاءت البروتستانتية لتدعم اللغة المشتركة والثقافة المشتركة والسلوك المشترك للجماعات ذات العصبية الواحدة التي نسميها أمما، وهي الجماعات ذات العصبية الواحدة التي كانت متمايزة بوضوح من قبل حتى خلال القرن الثالث عشر. وحققت البروتستانتية انفصالا مريحا وناجحا عن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية،

التي شهدت على مدى قرون طويلة فترات من القلاقل والحركة المجمعية، ووقوعها في السبي البابلي، ومفكريها الساخطين، وزعمائها الغارقين في شئون الدنيا ومتعها. وربما لم يكن لوثر أشد باسا من ويكليف أو هوس، ولكن خصومه كانوا يقينا أضعف من خصومهما.

وإذا سلمنا بهذا التفسير فإن لنا أن نسأل: ما الذي تمخض عنه صواب وتقدمية وحداثة وديمقراطية الحركة البروتستانتية؟ أليس، لإصلاح البروتستانتي أحد المعالم الكبرى في تاريخ الغرب؟ وقبل كل شيء ألم يقف البروتستانتيون إلى جانب الحرية الفردية والحكم الذاتي الديمقراطي، بينما وقف الكاثوليك مع السلطة والامتيازات، ومن ثم ألم يكن البروتستانتيون بهذا محدثين، والكاثوليك متخلفين ويتبعون العصر الوسيط؟

تكشف هذه الأسئلة عن عنصر ينقص تحليلنا السالف لمصادر البروتستانتية. إن من أهم تلك المصادر وأكثرها خصوبة هو القدرة الإنسانية الخالدة على التحرك بدافع المثل العليا الأخلاقية السامية. ولقد جندت أكثر الحركات البروتستانتية هذه القوة البشرية إلى جانبها بالإضافة إلى قوى أخرى يسعى إلى التركيز عليها كل إنسان واقعي أو من يؤمن بهيمنة المصالح الذاتية على السلوك الفردي. والملاحظ على مدى فترة زمنية أضرت كثيرا بقضية الوحدة الدينية في الغرب لم تبذل الكنيسة الكاثوليكية الرومانية أي جهد ناجح ومتضافر من أجل تجنيد هذه القوة الأخلاقية إلى جانبها. وعندما قامت الكنيسة بهذا الجهد أيام القدير اجناتيوس لويولا، والإصلاح الكاثوليكي كان الوقت قد بات متأخرا جدا للحفاظ على الوحدة الدينية في الغرب.

ونظرا لأن البروتستانتية كانت هجوما على المؤسسات الرسمية القائمة، فان جانبا من لغتها تمثل في مقاومة السلطة، كما كان جانب من ندائها موجها إلى الفرد ومنصبا على حقوقه وحريته وضد السلطة. لقد نأى لوثر عن الأعمال الطيبة التي توصي بها السلطة ولاذ بالإيمان الكامن بين جوانح الفرد. وثمة اتساق أكيد بين نزوع البروتستانتية إلى الفرد (فلم يكن الناس يتحدثون آنذاك عن «النزعة الفردية») وبين نزوع القرن التاسع عشر إلى المذهب الفردي. علاوة على هذا فإن البروتستانتية، كما أسلفنا، عززت من خلال نشاطها الفعلي المبادرة الفردية لرجل الأعمال الرأسمالي، وساعدت

على كسر الركيزة الإقطاعية للعصور الوسطى في السياسة، ومهدت السبيل لقيام دولة ملكية بيروقراطية أكثر فعالية وتنظيما.

وان محاولة فهم أسباب نجاح أو فشل البروتستانتية (على اختلاف أشكالها) في ضؤ حالات إقليمية محددة ضد الكاثوليكية تعد رياضة هامة في العلوم الاجتماع التي مازالت غض. فكل المتغيرات التي تعرضنا للحديث عنها كانت فعالة ومؤثرة في كل حالة من الحالات المختلفة. وليس ثمة معيار اختبار بسيط أشبه باختبار ورقة عباد الشمس. فأصحاب البشرة الشقراء (الشماليون) لم يتحولوا جميعا إلى البروتستانتية، وكذلك أصحاب البشرة السمراء (الجنوبيون) لم يبقوا جميعا كاثوليك. فالشماليون لم يرتضوا جميعا البروتستانتية مذهبا، ولا الجنوبيون جميعا نبذوها. ولم تكن كل الشعوب «الجرمانية» من البروتستانت، ولا كانت الشعوب «اللاتينية» كلها كاثوليك. ولم يتحول كل رجال الأعمال والمقاولون إلى البروتستانتية، ولم يبق كل المزارعين والفلاحين كاثوليك.

ومع هذا فإن بعض المتغيرات أهم من بعضها الأخر. وفي رأى أن الحالات الملموسة لإنجلترا وايرلندا وفرنسا والبلدان الواطئة والولايات الألمانية تشير كلها إلى أن البروتستانتية سادت حيث تطابقت مع المشاعر السائدة للجماعة ذات العصبية الواحدة (أو القومية)، وأخفقت في غير ذلك. ففي فرنسا على سبيل المثال كان للبروتستانتية نفوذ قوي خلال القرن السادس عشر. وكان كالفن نفسه فرنسيا. وعلى الرغم من المفاهيم الأمريكية عن الطابع القومي الفرنسي، فإن الفرنسيين كانوا متطهرين صالحين مثل غيرهم. ولكن التاج الفرنسي، وهو بؤرة الوطنية الفرنسية لم يكن ليجني شيئا ذا أهمية من انفصاله عن روما، فقد كان يتمتع فعلا بقدر كبير من الاستقلال. ولم يحدث أبدا أن طابق أكثر الفرنسيين بين الانتماء الفرنسي وبين البروتستانتية، على نحو ما طابق أكثر الألمانيين الشماليين بين البروتستانتية والانتماء إلى ألمانيا. حقا إن أكثر عامة الفرنسيين طابقوا بين البروتستانتية وبين خيانة فرنسا وذلك قرب نهاية الحروب الأهلية الفرنسية في القرن السادس عشر. كذلك كانت الكالفنية تعني الوطنية في نظر الهولندي، ومقاومة الكالفنية، أو الولاء للإيمان الكاثوليكي يعني الوطنية في نظر المقاطعات الجنوبية للأراضي الواطئة والتي ظلت منافسة لهولندا وغير

ذائبة فيها، وأصبحت فيما بعد بلجيكا الحديثة المستقلة. ونذكر هنا عرضا أن هذه المقابلة بين هولندا البروتستانتية وبين بلجكيا الكاثوليكية هي مقابلة هامة قد يتشبث بها صاحب نظرية الحتمية الاقتصادية البسيطة نظرا لأن هاتين المنطقتين المتجاورتين ظلتا عدة قرون مركزين للصناعة والتجارة وكان لكل منهما باختصار نظام اقتصادي متماثل تماما.

وثمة هوة كبيرة تفصل بين بروتستانتية القرن السادس عشر وبين فردية القرن التاسع عشر عند الأمريكيين الذين وضعوا دراسات تساوي بين الاثنتين. أن أصحاب المذهب البروتستانتي، وخاصة لوثر وكالفن، لم يكونوا في حقيقتهم محدثين من حيث الفكر والروح (ونحن لا نستخدم كلمة حديث في هذا الكتاب قصد المدح أو القدح إنما فقط للدلالة على سمات تتعلق بالثقافة الغربية منذ 1700 تقريبا)، ولم يكونوا مؤمنين يقينا بالحرية. وإذا نظرنا إلى البروتستانتية من الناحية التاريخية فإنها قد تبدو اقرب إلى العصور الوسطى. وإذا كانت البروتستانتية حقا إحدى القوى التي صاغت العالم الحديث إلا أنها اكتسبت هذه الصفة على الرغم منها ومن قادتها. لقد كانت البروتستانتية بحكم طبيعتها وغرضها آخر جهد للعمر الوسيط، أي آخر جهد مسيحي خالص وعظيم استهدف تبرير سبل الرب للإنسان في الحياة العملية.

طبيعة البروتستانتية:

هناك في الواقع مذاهب بروتستانتية كثيرة. فالكنيسة الأسقفية التقليدية High Church Episcopolian لها طرقها الخاصة التي لا تتفق إلا في نواح قليلة جدا مع طرق الكنيسة الموحدة [9] Unitarian أو طرق الكنيسة الأصولية الأولية [10] Fundamentalist. وسوف نحاول بعد قليل تصنيف مختلف ضروب البروتستانتية حسب ظهورها خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر. غير أن بالإمكان تحديد بعض الأمور التي يمكن أن نعزوها إلى البروتستانتية ككل. وأكثرها صفات سلبية وإن كانت ثمة صفة واحدة إيجابية وهامة للغاية.

تكشف حركة البروتستانتية عن صورة خاصة من التوتر أو التناقض الذي. لمسناه في أشكال أخرى للثقافة الغربية. لقد كانت البروتستانتية

تمردا ضد سلطة قائمة تملك كل السمات الظاهرية للسلطة (التنظيم والقانون والطقوس والتقاليد) ودعت الناس إلى أن تتنكر وتعصي. وألحت عليهم في الدعوة لجان بأمور أفضل، وطاعة من هم أخير، والالتزام بقوانين أصلح. وأكد أنجح دعاتها وهما لوثر وكالفن، أن ما يدعوان الناس إلى الإيمان به وطاعته هو المسيحية الحقة التي بشر بها السيد المسيح وليس أمرا جديدا. ولم يكن بوسع أي بروتستانتي من الرعيل الأول أن ينكر حقيقة تمرده، وهو تمرد يأتيه كل امرئ بقرار واع من عنده. وإن لوثر الذي وقف من الاتساق الفلسفي موقف اللامبالاة الذي يتميز به الرجل العمل، وهي لا مبالاة قد تبدو للشخص المنطقي نوعا من الغباء، طرح في صراحة تامة قضية الثورة بكل ما تنطوي عليه من مخاطرة.

ويمضي لوثر في دعوته قائلا، طالما وأن القسيس الكاثوليكي أصبح عقبة بين الإنسان والرب، فإن الواجب يقتضينا بان نتخلص من كل ما قد يشكل عقبة على هذا النحو. ليكن كل إنسان قسيس نفسه. وإنها لجرأة تبلغ حد الوقاحة حين نزعم أن الله العلي القدير، العليم الخبير يرضى بان يتدخل جهاز تافه مثل الكنيسة في علاقته مع عباده. علاوة على هذا فإن الله بسط نواياه ومقاصده واضحة في الكتاب المقدس، ويستطيع كل إنسان أن يقرأه بنفسه ولنفسه دون وساطة قسيس. وسوف نعود بعد قليل إلى الحديث عن بعض الدلالات اللاهوتية لدعوة لوثر الشهيرة التي ينشد فيها اللجوء إلى ضمير الفرد. ويمكن القول سياسيا وأخلاقيا أن لوثر الذي كان يعظ الناس بمثل هذا الحديث إنما كان يدعو إلى نزعة فوضوية، ويدعو كل إنسان أن ينصت إلى شيء ما في باطنه ويغفل كل ما في خارجه: القانون والعرف والتقليد وارث المسيحية من العصر الوسيط. غير أن لوثر في الحقيقة ناشد كل امرئ أن ينصت إلى وحي ضميره وقلبه وحسه الألماني وكل كيانه، واثقا استنادا إلى هذا الإيمان الجازم الفطري والإنساني من أن وحيه هذا سيتسق في إجماله مع ما يوحي به ويحض عليه ضمير لوثر نفسه وقلبه وحسه الألماني وكيانه. وخص لوثر بدعوته الأحرار من البشر إيمانا منه بان الأحرار كلهم لوتراهم صورة مصغرة عنه وان كانوا لا يتمتعون بمواهب مثل موهبته. ولكن حين اندلعت ثورة الفلاحين بدأ يكتشف أن الأحرار ينشدون شيئا مخالفا تماما لما يطالب به. إنهم يطالبون بالمساواة

الاجتماعية والاقتصادية ويطالبون بان يتحقق ملكوت السماوات بأسرع ما يمكن على ظهر الأرض، ويطالبون بشيء أكثر ملاءمة مع العرف الاجتماعي بالنسبة لمشكلات الجنس وليس مجرد السماح للقساوسة بالزواج، ويطالبون بالكثير والكثير مما لم يشأ لهم أن يطالبوا به، ثم أن لوثر بعد هذا وضع بإرادته وسيطا ما بين الرب وبين هؤلاء الذين يعيشون في ظلمة الجهالة. قدم لوثر الكنيسة اللوثرية التي تتميز بقوانينها الخاصة ومعتقداتها وأساقفتها وقساوسها-ولها مذهبها العملي عن الأعمال الصالحة. وذهب لوثر إلى أن الإيمان وحله لا يبرر عقيدة المطالبة بتجديد العماد أو الانتينومية، أي مذهب نقض القانون[*2]. وهكذا انتهى المطاف بالمتمرد على السلطة بان أقام سلطته هو.

أن الفقرة الأخيرة قد تحير أو تثير حنق أكثر، وربما جل الرعيل الأول من البروتستانتيين لو تأتي لهم الاطلاع عليها، إذ لم يدر بخلدهم أبدا أن حركتهم محاولة تستهدف تحريرا الناس حتى يتسن لهم بصورة ما رسم مصيرهم على نحو جديد انطلاقا من منابع باطنية، وإنما تصوروا أن حركتهم ترمي إلى العودة بالناس إلى السلطة الحقة الأولى، والسيد الحق، وهو الله. لقد ذهبوا إلى أن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية حرفت كلمة الله، ولكن لحسن الحظ أن كلمة الله ما زالت ميسورة وليست حكرا على أحد ويمكن ترجمتها إلى اللغات الحية في أوروبا. وإذا ما تيسر الكتاب المقدس باللغة القومية فسوف ينتهي احتكار القسيس له، وهو الاحتكار الذي كان يتمتع به لا لشيء إلا لأن الكتاب المقدس حبيس اللغة اللاتينية. وهكذا عمل زعماء الإصلاح من أمثال ويكليف وهوس ولوثر وكالفن على تيسير وترويج الكتاب المقدس كل بلغة قومه. ومع مطلع القرن السادس عشر بدأت آلة الطباعة تؤتي ثمارها فيما يشبه الإنتاج الواسع لنسخ الكتاب المقدس. وأصبح الكتاب المقدس الآن بين يدي كل من يشاء، ومن ثم السلطة الحقيقية التي لانقض لها، تأتى على لسان الرب في كلماته وليس على لسان إنسان.

أما أولئك الذين لا يزالون يؤمنون بأن قراءة الكتاب المقدس هي الحل الأمثل لمشكلة الحرية والسلطة فإنما هم قلة نؤثر أن نطلق عليهم اسم الأصوليين Fundamentalists. وانطلاقا من وجهة النظر التي التزمنا بها

عمدا في هذا الكتاب يبدو واضحا أن الكتاب المقدس ليس هو ما يعنيه جمهرة الناس بكلمة سلطة. انك لو اختلفت مع أحد في الرأي بشان تعداد سكان مدينة نيويورك في الإحصاء الأخير فإن بمقدورك الاحتكام إلى سلطة أو مرجع من بين عشرات الكتب الخاصة بذلك. ولكن إذا اختلفت في الرأي مع أحد بشأن معنى العشاء الأخير فإنك قد تعزز حجتك بعبارات من الكتاب المقدس ولكنك يقينا لن تحسم الخلاف. بعبارة أكبر بساطة نقول أن الناس يتراءى لهم أنهم واجدون في الكتاب المقدس ما يبحثون عنه. وحين لاذ البروتستانتيون بالكتاب المقدس فانهم دفعوا بالبحث عن السلطة خطوة إلى الوراء، فلا بد من شخص ما يكشف عن مقصد الإنجيل في هذه الموضوعات بالذات، ولا بد من شخص ما أن يفعل ما فعله من قديم الزمان الآباء والتشريع الكنسي، والكنيسة الرومانية. ومن ثم لن يكون الكتاب المقدس هو السلطة بل يفسرون الكتاب المقدس. وهكذا عود على بدء، إذا برافض التقليد والاتباعية يضطر إلى وضع تقليله هو الذي يتبعه.

ومثل هذا التقليد الاتباعي هو المصير المشرك لكل ثوار العالم، إذا ما امتد بهم العمر إلى ما بعد مرحلة الثورة. لقد كان يسيرا عمليا على الثوار السياسيين، بل والثوار الاقتصاديين أن يعيدوا إقامة سلطة تحل محل السلطة التي تمردوا عليها وهذا ما فعله يعاقبة فرنسا وبلا شفة روسيا إذ سرعان ما جعلوا الطاعة أو الامتثال أمرا جديرا بالإجلال والاحترام. ولكن لسبب ما أو ربما في الواقع بسبب التطلع المفرط من جانب الفيلسوف أو اللاهوتي ابتغاء الحقيقة الخالدة، لم تستطع الثورة البروتستانتية أن تنسى تماما أصولها الثورية، إذ أبقت على توتر ميلادها الصعب جدا وحافظت عليه حيا وفعالا على الأقل عند أطرافها وفي الأعماق. ولم تشأ أن تضم إلى صفوفها غير ناس رخصتهم الإيمان فحسب، ولم تشأ أن ترى غير أحرار فحسب. ولكنها كانت تريد عالما مرتبا منظما. معنى هذا من وجهة النظر الكاثوليكية أو كما قال الأسقف والكاتب الفرنسي بوسيه على سبيل المثال، أن البروتستانتية ظلت دائما وأبدا تلد طوائف جديدة تحتج على المحتجين «البروتستانتيين» الأوائل، هكذا عالم بغير نهاية، وعجزت البروتستانتية عن أن تحقق وحدة لنفسها لأنها لا تملك مبدأ السلطة. بعبارة أخرى أكثر ملاءمة وتعاطفا نقول ربما لأن البروتستانتية هي الوريث الحقيقي للمكابدة

ابتغاء كمال غير أرض على الأرض، تلك المكابدة التي وجدت تعبيرا عن نفسها في مسيحية العصور الوسطى في صورة تحليق صوفي، وحروب صليبية وإصلاح رهباني وهرطقة أبدية. أو كانت هي الوريث الأصيل إلى أن قدم عصر التنوير بشيرا جديدا أكثر دلالة على شئون الدنيا.

لقد سلمت المذاهب البروتستانتية الكبرى-وهذا هو أول تعميم سلبي- بالعقيدة المسيحية القديمة عن الخطيئة الأولى. ونحن نعرف أن كالفن ضخم الجانب الكئيب من النظرة الكاثوليكية عن الإنسان الحيواني. والمذهب الكالفيني المتطرف ممعن في تشاؤمه بالنسبة لقدرة الإنسان على الحياة حياة صالحة في هذه الدنيا. ولم يكن مذهب لوثر عن التبرير بالإيمان بمثابة تأكيد على أن الناس يولدون أخيارا، ولا أنهم إذا اقتدوا برغباتهم الطبيعية سيجدون في هذه الرغبات خير مرشد لهم في حياتهم. بل أن لوثر في أكثر لحظات حياته استغراقا في الفوضوية، وهي سنوات نضاله الأولى ضد روما، كان يؤمن بان الإنسان ضيف بطبيعته. أن الله هو الذي يمنح الإنسان الإيمان، وهو الذي يجعله خيرا ويبقى عليه خيرا. ولكننا نجد عند أطراف المذهب البروتستانتي، أي بين بعض الطوائف الأكثر جموحا، إرهاصات تنبئ بالعقيدة التالية عن خيرية الإنسان بطبيعته. إنك لواجد بين ناقضي القانون «الانتيوميين» نظرة فوضوية سافرة، وعقيدة تقضي بأنه لا القوانين، ولا الطقوس، ولا التقاليد القديمة ينبغي أن تغل الروح الإنسانية الحرة للفرد، طالما أن مثل هذه القوانين أو الطقوس أو التقاليد ليست سوى صيغ جامدة تقيد الروح الإنسانية المتباينة والمتنوعة إلى ما لا نهاية. يمكن القول أن مذهب نقض القانون «الانتيمونية» وما تلاه من أفكار عن الطبيعة الخيرة للإنسان إنما تنبع كلها من أصل واحد، غير أن ناقضي القانون «الانتيمونين» يتحدثون بلغة اللاهوت المسيحي. فإن هذه الروح الإنسانية التي لا يمكن ولا يصح تكبيلها هي أيضا الروح الإلهية، وهي عندهم إله مشخص يعمل ويؤثر في هذا العالم.

ثمة سلبية أخرى تتبع هذا من غير شك. لم تكن البروتستانتية بأي معنى من المعاني حركة عقلانية خلال هذه القرون. حقا زعم العقلانيون المتأخرون خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أن البروتستانتية هي الأب-أو بتعبير مجازي اقل دقة زعموا أن البروتستانتية كانت القشة التي

قصمت ظهر البعير إذ بدأت تحرر وثائق البشرية من نير«خرافة» الكاثوليكية. وهنا صعوبات تتعلق بتحديد المعنى، فإذا كنا نعتقد أن إسقاط عبادة القديسين ومريم العذراء، وإخزال الطقوس، والتشديد على الوعظ، وإدخال تغييرات كثيرة وأساسية على دور الموسيقى والفنون الزخرفية، وربما إلغاؤها تماما، وإحداث اختصارات واختزالات مقابلة في مجال اللاهوت-نقول إذا اعتبرنا هذه العملية أمرا عقلانيا، إذا فإن البروتستانتية، بالمقابلة مع الكاثوليكية، هي حركة عقلانية. بيد أن أكثر هذه التغيرات لم تحدث إلا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، بعد أن بات واضحا أن النزعة العقلانية لها نفوذها الكبير داخل الكنائس البروتستانتية يفوق نفوذها داخل الكنائس الكاثوليكية. وإذا عدنا إلى القرن السادس عشر ذاته، وقرأنا مطارحات الآداب الدينية في ذلك الوقت سيكون من العسير علينا أن نحس أننا في بيئة عقلانية.

إن ملايين السواح رأوا البقعة السوداء المتناثرة على جدران قلعة وارتبرج حيث قذف لوثر الشيطان بمحبرته. وهذه واقعة لا يتطرق الشك إلى صحتها. لقد كان لوثر صادق الإيمان بالغيبيات شانه شأن أي مفكر أغسطيني صادق الولاء لفكره الكاثوليكي. وكان إله كالفن الجبار الرهيب حقيقيا في نظره مثله كمثل يهوه القديم الذي ما فيء يذكره ويردد اسمه. وقاومت البروتستانتية في بكر عهدها النظرية العلمية الجديدة عن علاقة الأرض بالشمس تماما مثلما فعلت من قبلها الكنيسة الكاثوليكية، وللأسباب ذاتها. إن ارتياب البروتستانتي الأمريكي الحديث المؤمن بالمذهب الأصولي في علم الجيولوجيا والبيولوجيا تمتد جذوره إلى القرن السادس عشر. لم إذا كان البروتستانتيون (مع بعض الاستثناءات، مثل الانجليكانيين) قد كفوا عن الإيمان بالقديسين، إلا أنهم استمروا في الإيمان بالشيطان والسحرة وبعالم الظلام. والحقيقة أنه بالقدر الذي كانت البروتستانتية تعني فيه بالنسبة للفرد تجديدا للعاطفة الدينية العميقة، والتخلص من النزعة الشكلية، وربما المريحة، للكنيسة الكاثوليكية في أواخر العصور الوسطى، بالقدر الذي أحيت فيه الإيمان بالخوارق واللاعقلاني.

ثالثا، لم تكن البروتستانتية الأولى متسامحة. ولم يدع البروتستانتيون الأوائل في عظاتهم إلى التسامح الديني ولم يمارسوه. وقد يكون صحيحا

تاريخيا أن ممارسة التسامح الديني بدأت أول ما بدأت في البلدان البروتستانتية، وبخاصة إنجلترا، ولكن النظرية المسرفة في قسوتها والتي تقول أن التسامح الديني تحقق لسبب واحد فقط هو أن الطوائف العديدة أعياها التقاتل وأنهكتها محاولة كل طائفة القضاء على الأخرى أو على الأقل إسكات حجتها، وأن رجال السياسة العمليين غير المؤمنين حققوا قدرا من التوافق بين الطوائف المنهكة التي خمد لهيب حماسها، وأن النظريات والمثل العليا الخاصة بالتسامح الديني لم يكن لها دور أبدا في هذه العملية- نقول إن هذه النظرية لن تفي بالغرض. فليس من الإنصاف في شيء بالنسبة لفرق دينية أصيلة مثل الكويكرز[11]، وكان التسامح بالنسبة إليهم خيرا حقيقيا، كما أنه من غير الإنصاف لمئات من الكتاب والدعاة المؤمنين على اختلاف مشاربهم وغير المؤمنين الذين عاشوا خلال هذه القرون المشحونة بالأحداث والنضال، أن ندافع عن التسامح الديني وكأنه في ذاته هدف منشود. فلم يكن التسامح الديني هدف لوثر أو كالفن، ولا هدف محاربين آخرين اكثر نجاحا وبروزا كافحوا دفاعا عن قضية آمنوا بأنها أسمى من التجريب والشك ومن ثم أسمى، بطبيعة الحال، من الجبن أو الكسل الذي يسميه الناس التسامح، وان محاولات الدفاع عن التسامح الديني باعتباره خيرا أخلاقيا في ذاته إنما حدثت في الحقيقة إبان السنين الأولى لحركة الإصلاح، ولكنها جاءت على يد شخصيات أقل أهمية. إذ ساد بين الإنسانيين الأوائل ميل عام إلى التسامح وإلى العقلانية بل وإلى الشك. غير أن كثيرين من الإنسانيين كان لديهم ما هو اكثر من الإحساس بالدافع إلى الكمال والذي كان يشكل أساس البروتستانتية. وأن الكثيرين منهم، مثل ارازموس ذاته، لم تواته الشجاعة ولا الحافز للعمل من أجل تسامح حقيقي.

بعد هذه السلبيات، يصبح لزاما علينا أن نضيف أن البروتستانتية الأولى لم تكن ديمقراطية بالمعنى الأمريكي السائد في عصرنا الحديث. وثمة كتابات كثيرة تناولت العلاقة بين الحركة البروتستانتية ونمو الديمقراطية الغربية الحديثة. وبطبيعة الحال يتوقف الكثير على تعريف الديمقراطية. فإذا كان مناط التعريف هو أهمية الحرية الفردية في ظل الديمقراطية، يصبح واضحا أن لوثر لم يكن ديمقراطيا وكذلك كالفن، ذلك

لأن أيا منهما لم يكن يؤمن بان نترك للإنسان حرية ارتكاب الخطيئة (انظر ص 61). وإذا كنا نرى المساواة دون الحرية الفردية هي المحور الأساسي يصبح واضحا اكثر من في قبل أن الفرق البروتستانتية الكبرى لم تكن ديمقراطية. وأن الفريق المحدود جدا من الصفوة الكالفنية، أو القديسين أو من نعموا بالخلاص إنما يندرجون ضمن الجماعات الأرستقراطية المتميزة للغاية. وثمة اتجاهات أقل ديمقراطية من اتجاه المتطهر الإنجليزي الذي ينبري للإجابة عند سماع من يقول أن من حق من كتب عليهم عذاب الجحيم أن يحظوا ببعض متاع الدنيا وملذاتها قائلا إن سلوكهم يزكم ألوف المؤمنين. أما عن اللوثرية فقد غلب عليها الطابع السلطوي الاستبدادي وبرزت سمتها الأرستقراطية واضحة جدا بعد ثورة الفلاحين. وأضحت الكنيسة الملائمة للأرستقراطي الإقطاعي في بروسيا. وليسمح لنا القارئ أن نكرر ما سبق أن قلناه من أن الكثير مما ساعد على بناء الديمقراطية الحديثة تولد عن البروتستانتية الأولى، ولكنه لم يأت عن قصد.

ولكن هناك استثناءات من روايتنا السالفة، كما هو الحال بالنسبة لأكثر التعميمات التاريخية فإن الثورة الإنجليزية التي اندلعت في القرن السابع عشر-ولا نقصد هنا «ثورة 1689 المجيدة» بل الثورة العظمى التي وقعت في أربعينات القرن السابع عشر-كانت أحد المصادر الرئيسية للديمقراطية الحديثة. فحركات الجناح اليساري لتلك الثورة تمثل أمشاجا من الأفكار والتطلعات الدينية والسياسية والاقتصادية. هناك طوائف العقيدة الألفية، والطوائف الانتيومية أو الناقضة للقانون، والطوائف الكالفينية المتطرفة اكثر من كالفن نفسه. وهناك فرق مثل فريق العدول أو دعاة المساواة[12] Levellers الذين استهدفوا تحقيق ديمقراطية سياسية قريبة جدا من مفهومنا الحديث عنها. بل أن جماعات كبيرة مثل المسيحيين[13] Presbyterians والمستقلين (أو الأبرشيين[14] Congregationalists في هجومهم على الملك والأساقفة ودعوتهم إلى سيادة المجلس النيابي لتكون له السلطة الأسمى كما دعوا إلى إصدار وثيقة بحقوق الإنسان، ودستور، ووقفوا إلى جانب المؤسسات في بناء الديمقراطية. وأكثر من هذا أننا نجد لدى الكثير من هذه الفرق مفاهيم ديمقراطية عن المساواة الاجتماعية وريبة ديمقراطية في أي سلطة تكون قراراتها خارج نطاق سيطرة الشعب وسيادته في

مجموعه. ونحن نعرف اليوم جيدا أن الزعماء الذين أقاموا كومونولث المتطهرين في خليج ماساشوسيت لم تكن روحهم ديمقراطية. وكانت الحكومة التي أسسها وينثروب ورفاقه حكومة النخبة والقديسين. ولكن سرعان ما برزت المقاومة لهذه الحكومة الأوليجاركية في كل الأنحاء بما في ذلك ماساشوسيت ذاتها. ونجد في روجر وليامز الذي عاش في القرن السابع عشر صورة القائد البروتستانتي الذي كان أولا وقبل كل شيء ديمقراطيا حقا.

ولكن يتعين علينا أن نكرر ما سبق أن قلناه من أنه بوجه عام ينطبق الجانب السلبي المتمثل في أن بروتستانتي عصر الإصلاح الديني ليسوا ديمقراطيين روحا وفكرا.

لنضع كل هذه القسمات معا-النظرة الغيبية المفارقة للطبيعة التي تتسم بالشمول والحيوية ونركز على التثليث اللاهوتي وعلى معارضيه أو بالأحرى وكلائه الأبالسة، والإحساس المفرط بالخطيئة، والحافز المتجدد صوب المثل الأعلى، والكراهية للجماعات الدينية الأخرى بصورة محت التسامح من مجال النظرية والتطبيق-أقول إذا وضعنا هذه القسمات كلها معا سيكون لدينا مركب لا يشبه في كثير العديد من الجماعات البروتستانتية في القرن العشرين. لقد كانت البروتستانتية في أول عهدها جامحة ضارية، وتبدو في نظر المفكر العقلاني الهادئ أو المثالي الساذج شيئا غير مستساغ. ذلك لان البروتستانتي الأول كان لا يزال يملك حس إنسان العصر الوسيط إزاء العنف، والريبة أمام عالم غامض تسوسه قوة خارجة عن حدود سلطانه وسيطرته. ولهذا عاش البروتستانتي خلال القرن السادس عشر في عالم أشد عنفا واكثر ريبة من عالم الكاثوليكي خلال القرن الثالث عشر. ومن ثم لم تأت البروتستانتية الأولى لتلقى سلاما على الأرض بل سيفا، سيفا مخضبا بالدماء، يفعل الأهوال، على نحو لا نجده عند البروتستانتيين في القرن العشرين.

ضروب البروتستانتية:

استهدفنا من عرضنا السابق الوصول أساسا إلى تعميمات عن البروتستانتية ككل. ومع هذا، وكما يحلو لبعض الكتاب الكاثوليك القول،

فإن أوضح مبدأ عام يمكن أن نخرج به عن البروتستانتية هو أنها ليست كلا واحدا. إن الوحدة البروتستانتية، إن وجدت، إنما ينشدها من يشاء من بين تجريدات وتعميمات عن شئون الروح. أما عن شئون الدنيا الخاصة بالتنظيم والإدارة، ومظاهر حياة الجماعة فإننا لا نعثر إلا على ضروب مشوشة من الطوائف. ويشير المرجع الأمريكي المعروف التقويم World Almanas إلى أن الولايات المتحدة كان بها 256 هيئة دينية خلال عام 1947 مثلا. ويكفي أن نقرأ على سبيل المثال ما ورد من أسماء تحت مادة «كنيسة الرب»:

كنيسة الرب
كنيسة الرب (أندرسون، هندية)
كنيسة الرب، (اليوم السابع)
الكنيسة الإلهية (أصلية)
الكنيسة الإلهية
الكنيسة الإلهية.

وتكرار الاسم الأخير ليس خطأ مطبعيا.

وان الباحث المنهجي الذي يعمد إلى تصنيف الكنائس البروتستانتية لن يجد تحت يديه معيارا واحدا للاختبار، بل إن العنوان الذي اخترناه لهذا الفصل ومعناه أصلا (ألوان الطيف) إذا أخذناه بمدلوله الحرفي فإنه يفيد انتظاما وتدرجا وهو ما لا يتسق مع الواقع. ونستطيع أن نصنف الجماعات البروتستانتية، في بلد محدد على الأقل، طبقا لمكانتها الاجتماعية، وثروة أعضائها، واقتراب أو بعد فكرها اللاهوتي عن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، ودرجة حميتها الإنجيلية، وانتمائها الأصولي أو السلفي للكتاب المقدس. وسوف نتحدث هنا عن الكنيستين الكبرتين القوميتين-ويصفهما النقاد بأنهما كنيستان أراستيتان[15] (Erastian)-وهما الكنيسة الانجليكانية واللوثرية باعتبارهما ممثلتين للجناح اليميني للبروتستانتية، والطوائف الكالفنية باعتبارها ممثلة للوسط، والطوائف الأكثر «راديكالية» ممثلة للجناح اليساري. مع ملاحظة أن المذهب المنهجي[16] Methodism يعبر عن مرحلة متأخرة تنتمي إلى القرن الثامن عشر، وبذا لن نشير إليه هنا.

لقد كانت كلمة الكنيسة القومية أو الايراستية مثيرة للجدل تدفع

الأوروبيين في الماضي للجدل كما تدفعهم الآن كلمة الاشتراكية وهي باختصار مذهب ينسب للعالم اللاهوتي السويسري ايراستوس (يجب ألا يخلط بينه وبين العالم الإنساني الهولندي ايرازموس ابن مدينة نوتردام) وهذا المذهب يجعل الكنيسة لا تتجاوز أن تكون دائرة من دوائر الدولة، فرجال الدين هم شرطة الدولة الأخلاقية، انهم المواطنون الذين يساوون بين كلمة الله وكلمات حكامهم.

إن الكنيسة القومية، وهي قومية بحكم واقع أنها محدودة في تكوينها الزمني داخل أمة واحدة، هي بالحتم كنيسة اراستية بصورة ما. ولم تكن للكنيسة القومية في إنجلترا سلطة الاحتكار من قريب أو بعيد للحياة الدينية في البلاد-إذ واجهت منذ البداية معارضة قوية من جانب حركات انفصالية. وحدثت انقسامات بداخلها إلى جماعات تقليدية ممعنة في تقليديتها حق لتكاد تقترب من الكنيسة الكاثوليكية، وجماعات متحررة جدا حتى لتكاد تصبح موحدة، مع جماعة متسامحة واسعة الأفق في الوسط. صفوة القول أن الكنيسة الإنجليزية كانت جماع تناقضات كنائسية، كنيسة واحدة تضم كلا المتطلعين نحو الكاثوليكية (بمعنى الشمولية العالمية) وتشكيلة فريدة متنوعة من العقول والاستعدادات. ولكن على الرغم من هذا بدت كنيسة إنجلترا في نظر خصومها اراستية. وليس من شك في أنها كانت على مدى القرون الأولى انعكاسا لأسلوب حياة الطبقة الأرستقراطية الجديدة والطبقات المحافظة بوجه عام. ولقد شهدت كنيسة إنجلترا على مدى بضع عقود في بداية نشأتها تاريخا عاصفا للغاية عانت فيه حالات من الصعود والهبوط. وهكذا خرجت في عهد اليزابيث مثالا كلاسيكيا للقدرة الإنجليزية على التوفيق-أو إن شئت فقل التظاهر بان بعض العقبات غير قائمة. بل إن كنيسة إنجلترا خلال القرنين الأولين بعد لوثر لم تكن كيانا بسيطا، بل كانت أشبه بكون مصغر للعالم البروتستانتي. والكنيسة الإنجليزية هي أساسا كنيسة بروتستانتية محافظة تبجل السلطة المدنية، إن لم تكن كنيسة إراستية خالصة، وقريبة بفكرها اللاهوتي وطقوسها من الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، وتعوزها الحماسة البروتستانتية لتطهير هذا العالم، ولكنها على الرغم من هذا أبقت تحت سيطرتها اللدنة-وهو وصف دقيق إلى حد كبير لأن العقل الانجليكاني قادر على التمدد-على

جيش كامل من المتمردين المحتملين بحكم استعداداتهم الكامنة ممن يمكنهم تغيير مذهبهم والتحول إلى روما أو إلى جنيف أو إلى السماء مباشرة. وكم من مرة تحول هؤلاء المتمردون الكامنون إلى متمردين حقيقة وفعلا، غير أن الكنيسة بقيت صامدة، وبدت لغزا محيرا في نظر صاحب الفكر المنطقي، وإنما في نظر دعاة الكمال الأخلاقي، ومصدر بهجة وسرور لكل معجب بالفكر الإنجليزي اللاعقلاني.

وإن التاريخ المذهبي لكنيسة إنجلترا بدءا من قانون السيادة عام 1534 Supremacy Act عندما انشق هنري عن روما، إلى قانون التوحيد الذي أصدرته الملكة اليزابيث Elizabeth‘s Act of Uniformity لعام 1559 لهو مثال لجماهير من البشر تنتقل عبر سلسلة من العقائد المتصارعة مع بعضها البعض. وهذه ليست ظاهرة جديدة أو فريدة في تاريخ الغرب، حيث نشهد في فترات التحول الاجتماعي والفكري كيف يعمد الناس في الغالب إلى ملاءمة فكرهم وتكييفه إن لم يعمدوا بالدقة والتحديد إلى أن يكون فكرهم منفتحا في غير تحفظ. وهذا ما نلمسه حين بغير حزب سياسي خطه من موقف إلى آخر وتتغير معه نظرة أعضائه. ولكن الحزب هو نخبة، أو جماعة صغيرة نسبيا في أي بلد من البلدان. وهذه التغيرات التي حدثت في إنجلترا القرن السادس عشر أصابت كل الشعب الذي رزم الكنيسة. ومن ثم أصبح لزاما على نفس الشخص العادي الصامت من رعايا الملك أن يرتضي الملك هنري الثامن بديلا عن البابا، ويقبل استعمال اللغة الإنجليزية بديلا عن اللاتينية في قداس الكنيسة، هذا مع تغيرات أخرى أبسطها أن يتخذ القسيس لنفسه زوجة. وضرب رئيس الأساقفة كرانمار المثل في هذا بنفسه وتزوج، وقد كان هو الساعد الأيمن للملك في هذه الشئون الحاسمة والحرجة، كما كان قسيسا تلقى تعليمه خارج البلاد وعايش الإصلاح الديني في ألمانيا. ثم حدث ثانيا أن أصبح لزاما على الرعية المؤمنة أن تعلم أن رأي الملك هو أن كرانمار قد ذهب بعيدا جدا وتجاوز الحد. إن عدو لوثر، المدافع عن الإيمان لم يشأ أن يرى العقيدة تتحطم. وأراد أن يصبح شعبه كاثوليكيا في ظل سلطة هنري، وليس تحت إمرة البابا. ومن ثم عمل هنري بنفسه في عام 1539 على إقرار قانون من ست مواد في البرلمان «السوط الدموي ذي الشعب الست» وتنص المادة الثالثة على أن «القساوسة بعد

رسمهم، طبقا لما هو مبين آنفا لا يمكنهم التزوج إلزاما بشريعة الرب» وأعيد نظام الاعتراف السري، كما تأكد من جديد مذهب الكنيسة الرومانية عن العشاء الرباني.

ولكن لم يكن هذا سوى البداية. فبعد وفاة هنري خلفه ابنه إدوارد السادس وكان صبيا تربي وفقا للأساليب البروتستانتية. وذهبت الرعية الطيبة في ظل حكمه القصير إلى كنيسة تجري طقوسها حسب المذهب البروتستانتي. وفي عام 1551 أقر قانونا من اثنتين وأربعين مادة أعده له ذات الأسقف كرانمار، يوائم بين النقيضين وان كان لا يزال ينكر الكثير من المذهب الكاثوليكي. وأباح القانون الجديد مرة أخرى زواج القسيس ولكن إدوارد مات عام 1553 دون أن ينجب وخلفته أخته الكبرى ماري التي شبت على المذهب الكاثوليكي. وعادت الأمة الإنجليزية مرة أخرى في ظل ماري أو «ماري الدموية»-كما ذكرتها فيما بعد الكتب المدرسية الإنجليزية-إلى قبضة الكنيسة الرومانية، ولو من حيث الشكل على أقل تقدير. وأحرق الأسقف كرانمار ومات شهيد قضية أقل وضوحا مما تقتضي الشهادة عادة. ولكن ماري نفسها ماتت عام 1558 بعد خمس سنوات فقط من توليها العرش، وخلفتها أختها الصغرى اليزابيث التي امتد بها العمر طويلا وهو شيء حرم منه أخوها وأختها واحتلت مكانا مرموقا في قلوب الشعب البروتستانتي الإنجليزي.

كانت اليزابيث بروتستانتية، وأعيد تنظيم الكنيسة القومية بصورة شاملة في عهدها. وصدر قانون سيادة جديد للكنيسة يضع التاج محل البابا، كما صدر قانون التوحيد الذي ينص على أن تكون طقوس العبادة واحدة في كل أنحاء المملكة. وأعدت كذلك بعض القوانين الخاصة بالعقيدة والمذهب أشهرها القانون ذو الواحد والثلاثين بندا والذي لا يزال هو ميثاق كنيسة إنجلترا، وعادت الرعية المزمنة مرة أخرى لأداء طقوسها بالإنجليزية، وعادت إلى لاهوت ألغى الأسرار المقدسة القديمة ولم يعترف بقديسين غير الرسل أو القديسين الإنجليز، وساد المذهب الانجليكاني. وجاء الأبناء ليشهدوا كرومويل يربي خيوله داخل الكنيسة، وإن كانت الأزمة مع روما قد انتهت على أية حال.

والآن ما لم يكن الواحد من الرعية المؤمنة غير مسئول إلى حد وصفه

بالبلاهة، فانه ما كان ليمكنه أن يصدق كل تلك الأمور المتناقضة التي أعلن إيمانه بها، إذا كان قد تواءم معها كما ينبغي، على مدى تلك السنوات الخمس والعشرين المشحونة بالأزمات صعودا وهبوطا. وها هي ذي حالة نموذجية لعقبة سنظل نواجهها حتى النهاية كلما حاولنا تقييم أهمية الأفكار في العلاقات الاجتماعية. فلو أن هذا المؤمن أخذ بكل الجدية كل تلك الأفكار التي كان عليه التسليم بها لذهب عقله وجن جنونه. ربما آثر بحكم تكوينه المزاجي، هذا اللون أو ذلك، ولكن أعوزته الهمة أو الشجاعة لفعل أي شيء بشأنه، ومن ثم رضى بما صادفه، وإذا كانت غالبية الناس قد تصرفت على هذا النحو فان من الأهمية بمكان بالنسبة لنا أن نفهم هذا السلوك. وربما لم يعبا في الحقيقة بأي من هذه الأفكار، وربما قصد الكنيسة مثلما يقصد البعض، دور السينما، لا لشيء إلا لكي يفعل شيئا ما. وطبيعي أنه في هذه الحالة لن يعنيه في شيء إن كان إدوارد أو ماري أو اليزابيث هو الذي بيده الأمر. وإذا كان كثيرون من الناس على هذا النحو فان من المهم أن نعرف ذلك. وربما لم يتخذ أكثر الناس مثل هذا الموقف البسيط، ولكنهم لاءموا سلوكهم وتكيفوا بأساليب محكمة ومعقدة ما زلنا عاجزين عن فهمها. ولكن شيئا واحدا يبدو واضحا على مدى هذه السنوات الخمس والعشرين من تاريخ إنجلترا: إن جماهير واسعة من الناس قادرة على أن تتلاءم بل وتتلاءم فعلا مع التغيرات التي تطرأ على أفكار مجردة وفلسفات ومذاهب لاهوتية ومراعاة تدور بين كل هذه الأفكار، وتتلاءم على نحو يعجز المفكر المثالي المخلص الصادق عن تفسيره إلا إذا كف عن نظرته المثالية حين ينظر إلى شركاء حياته.

وكانت الكنيسة اللوثرية هي الكنيسة القومية الرسمية في أكثر ولايات شمال ألمانيا واسكاندينافيا وبدت في نظر الغرباء، وخاصة في بروسيا، المثال الدارج للنزعة الأرستية المتطرفة، تخضع لإدارة حكام الدولة من خلال قساوسة خانعين، حتى أنها تطبع في الذهن ذلك الحس الألماني القوي لملكة الطاعة، التي هي ليست أسطورة دعائية روجها الحلفاء في الحربين العالميتين. وشجعت الكنيسة اللوثرية الموسيقى وأبقت على شعائر ذات جلال ومهابة وعلى قدر كانت من اللاهوت الكاثوليكي بحيث ظلت فكرة القربان المقدس إحدى المعجزات. ولم يعد العشاء المقدس مجرد

ذكرى عاطفية، وكان لوثر نفسه عنيدا في موقفه من هذا الأمر خاصة أنه أحب لنفسه تلك الصفة. لقد قال المسيح «هذا جسدي» والجسد ليس مجرد رمز. واضطر إلى نبذ المعتقد الكاثوليكي عن تحول القربان المقدس وخمره إلى جسد المسيح نظرا لأنه المعتقد الأساسي في الإيمان الكاثوليكي. وقدم معتقده البديل وهو اتحاد جسد المسيح ودمه بخبز القربان المقدس Consubstatiation بدلا من التحول Transubstantiation ودافع عنه بأسلوب سنطلق عليه المحاجاة الاسكولائية المتأخرة. واستبدل الاتحاد بالتحول. وفكره في هذا الصدد يصعب تتبعه وفهمه. إذ يتعين على الإنسان العامي أن يدرك أن عناصر الخبز والخمر متحدة مع جسد المسيح ودمه، وأنها تعد أمرا طبيعيا وخارقا للطبيعة في آن واحد، وان كليهما أمر حقيقي وليس مجازا. إنها بطريقة ما عقيدة توفيقية. ولقي آلاف حتفهم في مراعهم من أجل القول هل هو اتحاد أم تحول، تماما مثلما يتقاتلون للتفرقة بين كلمتي تماثل وتشابه أو يموتون دفاعا عن الديمقراطية ضد الشمولية.

وتعتبر الكالفنية محور البروتستانتية. ذلك أن أسلوب الحياة المستمد من جهد كالفن على الأرض لا يزال يشكل عنصرا هاما للغاية في الثقافة الغربية. ولسوء الحظ أننا لا نجد سبيلا معبدة لفهم أل كالفنية. وثمة مؤسس لها وكتاب ضخم عنها هو(تأسيس الديانة المسيحية) والذي أصدره كالفن في عام 1535. ولكن قراءة واحدة لهذا الكتاب لن تعطيك رؤية واضحة عنه. كما أن قراءة واحدة لكتاب «رأس المال» لن تعطيك رؤية واضحة عن الماركسية. ونمت أل كالفنية وتحولت من كتاب ومجتمع ديني كهنوتي (ثيوقراطي) في جنيف إلى ديانة عالمية من خلال جهود آلاف الرجال والنساء داخل مئات المجتمعات. ومهما حاول المؤرخ المفكر فانه سيعجز عن احتواء حركة تطابقت بمعنى من المعاني مع كل التاريخ الغربي منذ القرن السادس عشر.

وثمة تباين واضح بين لوثر الألماني وما هو عليه من استعداد للانفعال، وعدم الاطراد والتسلسل والانضباط. وبين كالفن الفرنسي البارد المنطقي المنهجي. ويمكن أن نفيض في الحديث عن أوجه التباين حتى نملأ كتابا مثلما بوسعنا أن نملأ كتابا ببيان أوجه الاختلاف بين معبد البارثنون في أثينا وكاتدرائية شارتر (في فرنسا) ولكن يجب ألا يغيب عنا واقع أن كالفن

كان هو الآخر متمردا، أي رجلا يطالب بأمور مغايرة. فقد كانت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، في رأي كالفن، تقود الناس يا طريق خاطئة، ولا تهديهم إلى الطريق التي أرادها الله لعباده حين بعث يسوع إلى الأرض. ومن ثم رأى كالفن ضرورة الاهتداء إلى سبيل قويم يهدي إلى المسيحية الحقة.

ووجد هذا السبيل، مثلما وجده كثيرون غيره، في أعمال عماد العقيدة التقليدية (الأرثوذكسية) ونعني به القدير أغسطين. ولن نفيد كثيرا إذا حاولنا تطبيق أسلوب التحليل النفعي على كالفن. أو لو بدأنا دراستنا له من منطلق علم الاجتماع على الأقل. وقد يكون صحيحا أن الكالفنية بالصورة التي تحققت بها تمثل نسقا من المعتقدات الكونية واللاهوتية والأخلاقية الذي يتلاءم كثيرا مع إنسان رأسمالي تجاري وصناعي من أبناء الطبقة المتوسطة. بيد أن كالفن لم يعكف على صياغة مثل هذا النسق مستهدفا الطبقة المتوسطة على نحو ما فعل كارل ماركس حين عكف على وضع مذهب لطبقة سماها البروليتاريا. وإنما استهدف كالفن العودة بالناس ثانية إلى كلمة الله الحقة.

ويتصف إله كالفن بصفات التوحيد التقليدية-فهو القوي الجبار، العليم الخبير، والخير المطلق. وهو كل هذه الصفات مجتمعة في كمالها، وعلى نحو منزه عن الصفات البشرية، بحيث لا نتصور أنه يسمح بما يسميه الناس عبثا الإرادة الحرة. والله عنده ليس خارج الزمان والمكان، ولكنه خالق الزمان والمكان، وخالق كل ما يجري في داخلهما. وعلمه المسبق بكل ما خلق علم مطلق وكامل. وليس للإنسان خيار في أي فعل من أفعاله. فقد قدر الله كل شيء. وكل ما في الكون من تدبره ومشيئته. وإذا كان لنا أن نستخدم الكلمات البشرية المحدودة في محاولة لوصف فعل الكون الإلهي الذي يسمو علينا نحن ديدان الأرض البائسة وخطيئة آدم وما ترتب عليها نقول انه دبر أو أراد. وقد يبدو أن تدبر خطيئة آدم وهبوطه إلى الأرض أمر لا يتسق مع صفة الخير الكامل. ولكن نعود لنقول أنها جرأة منا تبلغ حد الوقاحة حين نستخدم قاموسنا نحن ديدان الأرض لنحكم على أفعال الرب. إن الله خير لا يفعل إلا ما يراه خيرا، وهكذا فان خطيئة آدم لا بد وأنها كانت خيرا-عند الله.

ومنذ خطيئة آدم والإنسان محكوم عليه بعذاب الجحيم في الآخرة. ولا ريب في أن هذه اللعنة إنما هي نوع من العقاب جزاء الوقاحة البشرية الممثلة في عصيان آدم في البدء، حين عصى أمر الله ذاته بعد أن نهاه عن أن يطعم من شجرة المعرفة. حقا، أن آدم لم يتمالك نفسه، وطالما أن الله أراد في عمله منذ الأزل جرأة آدم وحرك أسنان آدم بإرادته وهو يقضم التفاحة، إذن فقد يتراءى للبعض أنها مشيئة الرب وآدم ليس مسئولا.. .. ونعود لنقول حسب وجهة نظر كالفن إننا بتحليلنا هذا نقحم أنفسنا على نحو غير ملائم أو مقبول حين نفرض آراءنا العقلية البشرية عن العدالة وهي آراء محدودة ضيقة. إن الله أسمى من المنطق، وان كان الله حقا هو خالق المنطق مثلما هو خالق التفاحة.

ثم أرسل الله يسوع إلى الأرض ليسبغ نعمة الخلاص على قلة من الصفوة السعيدة. ولكننا سنعود مرة أخرى إلى الحديث البشري الخالص والأرض حين نقول إن الله أشفق على خلقه حين قرر أن يمنح بعضا من بني آدم فرصة الخلاص من الخطيئة. ولكن الله انطلاقا من كماله الإلهي، أسبغ نعمته من خلال يسوع على قلة قليلة من الصفوة اصطفاهم ومنحهم الخلاص. والله وحده هو الذي يعلم من هم. وربما يكون أكثرهم، إن لم يكونوا جميعا، كالفنيين-فاتباع كالفن إذن هم الصفوة.

ومذهب الجبر عند كالفن أكثر صرامة وتزمتا وراديكالية منه عند القدير أغسطين. وسبق أن رأينا كيف حاول أسقف مدينة هيبو[*3] أن يعطى البشر الإرادة الحرة ويدع الجبرية لله وحده. غير أن كالفن رأى، على ما يبدو، أن لا حاجة به لمثل هذه التنازلات. ولكن المنطق جامد لا يرحم: إذا لم يكن هناك ما أنسبه لنفسي من أفكار أو رغبات وإنما الله وحده هو الذي أراد وقدرها لي، إذن فان لي كل الحق في أن أقبل رغباتي وأفكاري كما تعرض لي. ترى هل هذه الحالة من المجاهدة الأخلاقية والتي أصفها بمقاومة «الغواية» هل هي يقينا غير واقعية ؟ أنني إذا لاومت ما أسعى إلى فعله فإنما أقاوم إرادة الرب. فلو سعيت إلى اقتراف الزنا فان الله شاء لي ذلك. وإذا نعمت بالخلاص فذلك فضل من الله وحده، ولا أثر في هذا لأي من الأوهام التي أسميها ضميرا، وبالمثل يمكن أن اجترع إثما وأنا راضى النفس.

قد لا يكون القارئ بحاجة إلى من يذكره بان هذا ليس هو الموقف الكالفني. إذ كان المفكر الكالفني أحيانا يزل عن منطقة ويشدد إلى أقصى من دور الضمير الأخلاقي المسيحي. وإنصافا لكالفن ينبغي علينا أن نقول إن هذه النقطة تحديدا هي ذات القضية التي يعمد كل كبار المفكرين المسيحيين إلى تجاوزها تهربا من العدمية الأخلاقية التي تترتب بالضرورة عن الجبرية الكاملة. إنني إذا قلت (أعرف أن كل ما قد أفعله سأفعله لأن الله يريده) إنما هو في الحقيقة زعم بأنني أدرك ما يريده الله، وأنني كفء لله ولست مخلوقا له بلا حول ولا طول. وإذا كان المرء على يقين من خلاصه فهذه هي خطيئة الكبرياء الكبرى، وهي النقيض التام لنزعة التواضع التي هي محور المسيحية. وعلى الرغم من أن كبار المسيحيين ليسوا متواضعين بالمعنى الدارج الذي يساوي بين التواضع والضعف أي الاستعداد للانقياد، بل كثيرا ما كانوا في الحقيقة أولي عزم وسلطان أمرين، إلا أن الواجب يقتضيهم أن يكونوا متواضعين، بما في ذلك كالفن ذاته.

إذ أنا لا أستطيع أن أكون على يقين من أن ما أريد أن أفعله هو ما قد يريد فعله إنسان اختاره الله ليكون من صفوته، فان ما أريد أن أفعله قد يكون هو ما يريد أن يفعله إنسان اختاره الله لتحق عليه لعنته وسوء المصير. وربما قال الكالفنيون المتأخرون، وكانوا أقل دقة في التعبير، أنني لا أستطيع أن أكون على يقين من أن ما أريد أن أفعله هو ما يريد الله أن أفعله-غير أن هذا قد يفيد ضمنا أنني قادر على مقاومة إرادة الله، وهو ما من شانه أن يهدم نظرية الجبر من أساسها. وينبغي أن يكون محور الموضوع واضحا هنا: أنا لا أستطيع أن أقاوم إرادة الله، ولكن يستحيل علي، حتى وإن كنت من الصفوة أن أعرف تماما إرادة الله. حقا لو ذهب بي الظن إلى أنني أعرف إرادة الله فان هذا إشارة إلى أنني هالك ملعون. غير أن أتباع كالفن، ممن بلغ بهم التواضع غايته، هم وحدهم من يتسق فكرهم هنا. ولكن يمكن القول إن الكالفنية على المستوى العام، لم تغرس بين أنصارها العاديين، روح التواضع تحديدا.

وها هو الشاعر الاسكتلندي روبرت بيرنز يقول على لسان شيخ الكنيسة الكالفني في قصيدته (صلاة ويلى) :

إلهي، يا ساكن السماوات،

لتكن مشيئتك
تدخل واحدا الجنة وتلقي بعشرة في الجحيم
لك المجد,
فما من خير أو شر،
إلا أمامك وفي حضرتك,

يعرض بيرنز المذهب الكالفني هنا قاصدا الزراية والهجاء. ولكن هذا هو المذهب الكالفني الصحيح. وبعد بضعة مقاطع من القصيدة ينال ويل من الكبرياء الروحي الذي أحسه اللامنتمون للمذهب الكالفني وغيرهم لدى الكالفنيين على مدى ثلاثة قرون:

ما أنا هنا غير نموذج مصطفى،
مظهر لنعمتك الوفيرة الكريمة.
أنا هنا عماد في معبدك
قوي كالصخر
مرشد وحام ومثال يحتذى
لقطيعك على الأرض.

أصبح الآن الطريق واضحا لفهم أخلاق المذهب الكالفني، ولفهم مسته الأجيال الأخيرة من مثقفي أمريكا المذهب البيوريتاني[17] (التطهيري) بعد أن غلبهم وهم الخلاص منها. يقول البيوريتاني حسب مذهبه أنا لا أستطيع أن أعرف إرادة الله، ولكنه سبحانه هداني إلى بعض المؤشرات التي تدل على السبيل التي سيسلكها الواحد من الصفوة، ونجد هذه المؤشرات أساسا في كلماته كما هي مسطورة في الكتاب المقدس. غير أن الكالفني وإن نبذ الكنيسة الكاثوليكية إلا أنه لم ينبذ تماما تقليدا مسيحيا عاما عن السلطة. علاوة على هذا يسود اعتقاد بأن شيوخ الكالفنية، أي أصحاب السلطة في المجتمعات الكالفنية، يتميزون عن الإنسان العادي بان لديهم هاتفا موثوقا به يوحي إليهم بنوايا الرب.

وهكذا فان الكتاب المقدس، وكذا التقليد المسيحي، الذي عززه قساوسة الكنيسة وشيوخها أوضحا بجلاء للبيوريتاني أنه إذا ما عزم على اقتراف الزنا فان رغبته هذه تولدت في نفسه بإرادة الله وكان الشيطان هو الوسيلة في هذا، ولم تتولد بفعل الله المباشر(هذه ليست بدقة لغة كالفنية ولكن

للتوضيح). وهذه هي نوع الرغبة التي تراود من قدر الله لهم سوء المصير وعذاب الآخرة، وهذه أيضا هي نوع الرغبة التي ينبغي أن تدفع البيوريتاني إلى الاهتمام الشديد بحياته المقبلة، إذ ربما لن يحظى بنعمة الخلاص وهذه ثالثا نوع الرغبة التي يتعين عليه قمعها تماما وكلية إذا شاء الخلاص. وإذا قدر له الخلاص فانه سيقوى على قمعها. إن الله يسمع مناجاة عبده حين يصلي له، أو يسمع على الأقل دعاء الكالفني، وسوف يستجيب لدعاء من يسأله العون والتأييد لتجنب هذه الخطيئة.

وها قد عدنا إلى خضم تيار التقوى المسيحية والأخلاقيات المسيحية. والكالفنية كأسلوب حياة هي إحدى صور المسيحية المثالية أو الأخروية، وكثيرا ما انتقدها البعض لاستثنائها غير المسيحيين ولاعتقادها بان الصفوة ليسوا سوى أقلية ضئيلة. ومع هذا فإنها تمثل محاولة لإحياء بعض المثل العليا التي أقلعت عنها الكنيسة الكاثوليكية منذ زمان طويل، في محاولة لتجاوز رجال الدين الرهبانيين والدنيويين. ولا ريب في أن كثيرين من الكالفنيين كانوا يستشعرون كبرياء روحيا، ولكنهم لم يفضلوا سواهم لهذا السبب. أن صاحب العقيدة الكالفنية لن يدع للآثمين حرية اقتراف الإثم، إذا-ما استطاع ذلك حتى على الرغم من أن المنطق الصارم لمذهبه يقرر أن الله كتب على المخطئ أن يخطئ. وحيثما كان الكالفنيون أصحاب السلطان، فرضوا الرقابة ولجئوا إلى التحريم والنفي وعاقبوا كل سلوك ظنوه أثيما وواضح أنهم بهذا كانوا يرون في أنفسهم أدوات الرب ووكلاءه. ولكن في التطبيق العملي نرى هؤلاء المؤمنين إيمانا راسخا يعجز الإنسان عن تغيير أي شيء وإذا بهم من بين أكثر العاملين حماسا لدفع الناس إلى تغيير سلوكهم. والغريب أنهم نجحوا في ذلك، وأسهموا في بناء الثورة الصناعية والعالم الحديث.

والسمة التي عمد الكالفنيون بوضوح إلى تأكيدها في المسيحية هي النسك. ولكن من السهل أن نخطئ في فهم النسك الكالفني ونشوه صورته. فليس الكالفني هو الصوفي الذي ينشد وأد الحواس، وليس الصوفي الساعي إلى السلبية، وإخماد الإرادة، والانزواء بعيدا عن العالم. بل الأصح أنه ينشد الانتقاء من بين رغباته الدنيوية تلك الرغبات التي تدعم خلاصة، وتكبح أو تكبت تلك التي تعوق خلاصه. لقد كان الكالفني يؤمن بان العالم

مكان جد لا هزل حيث يرى الضحك فيه شذوذا أو نشازا. ويؤمن الكالفني بان هذا العالم بالنسبة لأكثرنا مكان انتظار أو معبر إلى الجحيم والمعاناة الأبدية. وإذا ملاك الإحساس بهذا حقا فسوف يجفوك السرور يقينا. ويرى الكالفني أن أكثر المتع التي يدمنها البشر-مثل الموسيقى الخفيفة والرقص والمقامرة والملاهي الفاخرة والشراب ومشاهدة المسرحيات.. .. إلى غير ذلك من زينة الحياة-هي كلها من الأمور التي يهواها الشيطان.

ولا يعتقد الكالفني، مثلما يعتقد بعض المسيحيين، أن الاتصال الجنسي إثم. وإنما يؤمن إيمانا جازما بان الإثم هو الانغماس فيما يزيد عن حد الزواج الأحادي الذي تقره الكنيسة. ونجد في آداب الكالفنية ما يفيد أن الهدف الذي قصد إليه الرب من الاتصال الجنسي هو استمرار البشرية وليس المتعة الجنسية. إذ إن تلك المتع خطيرة بشكل خاص حين تدفع بالمرء إلى الانغماس فيما يتجاوز حدود الزواج، وهذه هي الخطيئة الكبرى. ولكن ليس ثمة مبرر على ما يبدو للاعتقاد بان البيوريتانيين الذين كونوا عائلات كبيرة، خاصة في نيو انجلاند، إنما فعلوا ذلك نتيجة إحساس أليم بالواجب. فلم يكن البيوريتاني غالبا مدمنا قتل الجسد اقتداء بالتقليد النسكي، لقد كان يحب أن يأكل طيب الطعام، وينام قرير العين، ويسكن بيتا ناعما مريحا. والحقيقة أن أحد أسباب اللوم الذي يوجهه بعض المفكرين الليبراليين المحدثين إلى البيوريتانين الأوائل هو أنهم أغفلوا الفنون الجميلة والأمور السامية إيثارا لنجاح تجاري متخم، وراحة دنيوية من نوع رديء-أي باختصار كانوا أسلاف جورج بابيت (أي بعض أبناء الطبقة الوسطى الأمريكية ذات الأفق الضيق والنزعة إلى إرضاء الذات)

وتردد الكالفنية بصوت عال جدا نغمة أخرى مسيحية هي الارتقاء الأخلاقي. فالمؤمن الكالفني له ناموسه الأخلاقي الكامل والذي يصل إلى حدود التطرف في بعض الاتجاهات بسبب جدية تفكيره على وجه التحديد وان ظل في جوهره ناموسا يتطابق مع تراث الديانات الكبرى. وعلى الرغم من إيمانه بنظرية الجبر، أو بسبب هذا الإيمان، نراه يعمل جاهدا على الإلزام بناموسه والتواؤم معه، ويحب أن يرى غيره من الناس يفعلون نفس الشيء. وهذا الجهد له اتجاهان روحي وبدني وكلاهما على درجة كبيرة من الأهمية.

ومن المؤكد أن الكالفني كان يؤمن «بحرب أهلية داخل القلب» أي بصراع بين ما هو معروف باسم الضمير البيوريتاني وبين إغواءات هذا العالم. وهذه الفكرة عن وجود جانب رفيع من الضمير الإنساني هو الأرقى وينبغي أن تكون له سلطة الرقابة وقمع غواية الجانب الأدنى تركت بصماتها العميقة على الغرب. وبدأ أثرها واضحا بخاصة حيث كانت السيادة والهيمنة للمذهب الكالفني. ويبدو أنه لا جان جاك روسو، ولا سيجموند فرويد استطاع أن يهز على نحو جدي هذا المفهوم عن دور الضمير حتى ولا عندهما نفسيهما.

وأخذت هذه النزعة الارتقائية الأخلاقية في اتجاهها الاجتماعي صورا عديدة غير صورة التحريم الصريح المفروض بقوة الشرطة والذي يخصه نقاد البيوريتانية بالإدانة. والذي لا ريب فيه هو أن أسلوب التحريم الصريح للرقص والمسرح وما شابه ذلك موجود يقينا ولجا إليه الكالفنيون الأوائل. وكان هذا الأسلوب بالنسبة إليهم طبيعيا نظرا لأنهم كما سنرى، لا تشغلهم هموم الديمقراطية المتعلقة بالحرية الفردية. ولكن الكالفني كان يؤمن أيضا بالإقناع. وجعل من الموعظة في الكنيسة محورا لعبادته. ولم يفرض قسرا نزعة معاداة الفكر التي ألفيناها في المسيحية-والحقيقة أن أثر الكالفنية اتجه على المدى الطويل إلى دعم ما يمكن أن نسميه بالنزعة العقلانية-غير أن الكالفني لم يكن يقينا في هذه السنوات الباكرة مؤمنا عقلانيا. إنه يؤمن بنار جهنم ويؤمن بالتخويف من نار جهنم لغرس الأخلاق. ويؤمن بالتحول الديني العطش، وهو مبعثر جيد، وآبي لم يبد في أحسن صورة بين الشعوب البدائية.

وشاع بيننا نحن الأمريكيين استخدام كلمة البيوريتانية على نحو يبث اليأس في نفس عالم اللغة، ذلك لأننا نستعمل الكلمة بصورة فضفاضة جدا وكأنها اختزال لمجموعة من الأفكار يستحيل تحليلها في الواقع بدقة صارمة. انك لا تستطيع أن تعرف البيوريتاني (المتطهر) حسب ما يعنيه العالم بكلمة تعريف. وقد حاولنا الإشارة في عجالة سريعة إلى بعض عناصر الأسلوب البيوريتاني للحياة خلال القرنين الأولين لهذا المذهب. إلا أننا على الرغم من هذا كله لم نتجاوز السطح الظاهري. ومع هذا لا تزال ثمة مشكلة هامة وعويصة للغاية يستحيل علينا أن نغفلها، ألا وهي مشكلة الجوانب والنتائج السياسية للمذهب الكالفني.

من بين مظاهر التوتر في المسيحية ذلك التوتر القائم بين شعورها بأهمية الفرد كروح خالدة وبين حاجته إلى قهر الأنا الفردي (الأنانية والاعتداد بالنفس) سواء عن طريق الخضوع أو الذوبان في مجتمع ما، أو بكليهما معا. ويوجد بعض هذا التوتر ذاته في الديمقراطية الحديثة كأسلوب حياة أو كمثل أعلى، وهو مثل التوتر الذي يبدو أحيانا بين الحرية والمساواة. فكلما زادت الحرية الفردية كلما زاد التنافس، وزاد عدد الرابحين الكبار وكذا الخاسرين البسطاء، وكلما اتسع نطاق المساواة، كلما زاد الأمن، وزادت القيود المفروضة على التنافس، وضاق نطاق الحرية الفردية.

ويأخذ هذا التوتر في الكالفنية صورة معقدة وغريبة. فقد اضطر كالفن، مثلما اضطر لوثر، إلى قبول درجة معينة من النزعة الفردية لا لشيء إلا لأنه انشق عن الكنيسة الرسمية. وكان لزاما عليه أن يمحو سلطة الكنيسة الكاثوليكية من عقول أتباعه، ولكي يفعل هذا كان لا بد أن يحثهم على التفكير لأنفسهم. وانبرى هو وأنصاره-كما بين فيبر وترولتش وتوني وغيرهم-لبذل جهد كبير لتشجيع فردية رجل الأعمال التنافسية. وكان صراع البيوريتاني مع ضميره هو صراع إنسان يدرك عن وعي حاد باكتفائه الذاتي أو عدم اكتفائه بل إن إحساس الكالفني بضآلة الإنسان في مواجهة رهبة الرب وباسه الشديد كان إعلاء لشان الفرد هنا على الأرض دون أن ينطوي ذلك على تناقض بين واضح، ذلك لأن الكالفني كفرد فقط، وليس كواحد من جمهور واسع، يمكنه أن ينمي إدراكه ووعيه بالرب. أخيرا اضطرت الكالفنية طوال سنواتها البكرة إلى أن تصارع ضد السلطة الشرعية من أجل مجرد الحصول على حق البقاء كعقيدة نشطة تؤدي دورها. إن القوة التي امتلكتها في وقت مبكر في جنيف وبوسطون، والأمن الذي حصلت عليه القرون التالية في كل البلدان التي قدر لها البقاء فيها، لم يتحققا لها في فرنسا وإنجلترا وألمانيا في سنواتها الأولى، وكان لزاما عليها أن تتحدى السلطة. وإن كالفن نفسه الذي كان استبداديا في جنيف، نراه في لحظات ما متحررا في نصائحه التي يسديها لأنصاره في البلدان الأخرى.

إذا وضعت كل هذه العناصر مجتمعة فانك قد تتصور أن كالفن استبق ما كان الدارونيون الاجتماعيون في القرن التاسع عشر يصورونه على أنه وضع الإنسان الصحيح، وهي المنافسة الحرة المفتوحة للجميع في كل دروب

الحياة مع وضع الشيطان في مكانه الملائم في الذيل. وهذه نظرة قد تكون خاطئة. وليس علينا إلا أن نغوص في الممارسات العملية لكالفنية القرن السادس عشر في جنيف، أو كالفنية القرن السابع عشر في بوسطن، لنرى مجتمعا يغلب عليه في بعض النواحي طابع مدينة إسبرطة الإغريقية من حيث النظام والنزعة الجماعية. كانت هذه المجتمعات تحكمها من القمة أقلية من الفضلاء ولم تكن ديمقراطية بالمعنى المفهوم لنا الآن عن الديمقراطية. لم تكن من المجتمعات التي يتسجل فيها إنطاق الجماعية ليشمل السلع الاقتصادية، على الرغم من أن الفقراء في كلا المجتمعين يمثلان عبئا اجتماعيا حتى ولو كان التزام الفقراء بآداب السلوك والأخلاق يتطلب عادة عناية. بل إنها كانت بمعنى من المعاني مجتمعات مكانة اجتماعية كما يعرف كل من درس التاريخ الاجتماعي نيو انجلاند في أول عهدها. ومثال ذلك أن قوائم طلاب جامعة هارفارد وقت نشأتها الأولى كانت مرتبة حتى نظام خاص بالمكانة الاجتماعية لا ندركه بوضوح الآن. ونحن نعرف جيدا أنها غير مرتبة حسب الحروف الهجائية، ولا وفق مستوى الامتياز في الدراسة بل ولا وفق الدخل الاقتصادي للآباء.

ولكن يمكن القول على أية حال أننا حين نضع الكالفنية في الميزان فإنها تميل ناحية الديمقراطية. وربما كان الأثر الحاسم هنا هو صورة حكومتها الكنسية، أبرشية أم مشيخية، حيث يشارك كل أعضائها من ذوي المكانة الممتازة في الاجتماعات التي تسوس شئون الأبرشية، ويكونون أحرارا من قيود سلطة الأساقفة أو أي سلطة شرعية أخرى مدنية أو دينية. ولقد كانت نيو انجلند خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر تمثل التطبيق الأهلي لهذا الحكم، وهو، كما هو واضح، أقرب إلى أن يكون حكم أقلية من «القديسين» منه إلى ديمقراطية المساواة. ولكن تظل بعد هذا حقيقة مزداها أن الخبرة الكالفنية، التي عركتها سنوات المقاومة ضد الكنائس الرسمية، هيأت فرصة للتمرس على نوع من الحكم ربما تحول إلى حكم ديمقراطي وقدم في نيو انجلند على أقل تقدير بعضا من نظام هذا الحكم، بل ربما أفادت العادة الكالفنية في اللجوء إلى الكتاب المقدس باعتباره كلمة الله المسطورة، بان هيأت الناس للجوء إلى دستور مكتوب. غير أن هذا التعميم من النوع الذي يتعذر على المرء اختباره.

ويتألف الجناح اليساري للحركة البروتستانتية من عدد كبير من الطوائف المتصارعة. وربما جاء تصنيفهم إلى اليسار لا لشيء إلا لأن أحدا منهم لم يصبح فريقا قويا راسخا متحدا مع بلد كبير نل إن جماعة الكويكرز نفسها، وهي من نواح كثيرة أنجح هذه الطوائف وأهمها ظلت دائما قليلة العدد. ولا يجد الباحث المنهجي غير قليل من السمات المشتركة بينها سوى التشرذم ومناوأة الكنائس الرسمية، وقلة عدد أعضائها وتباينهم الشديد. وتعتبر إنجلترا خلال القرن السابع عشر من أفضل الأمكن لدراسة هذه الفرق بالنسبة للأمريكي الحديث إذ لن يواجه مشكلة لغة فلن يجابه صعوبة اللغة اللاتينية أو الألمانية ويجب أن نعترف بان الكتب التي صدرت خلال القرن السابع عشر، وهي لا حصر لها، وتتناول الخلافات الدينية لم تكن مكتوبة بالإنجليزية الحديثة.

ولو شئنا عرض أسماء كل الطوائف فإننا سننتهي إلى كتابة قائمة طويلة للغاية. فهناك طائفة الحفارين، وهم شيوعيو الكتاب المقدس السذج الذين احترفوا حرث أو حفر أراض معينة بحجة مؤداها أن الله منح الأرض للناس كافة. وهناك دعاة الملكية الخامسة أو الألفيون ويؤمنون بان الملكية الرابعة في سفر الرؤيا بالكتاب المقدس توشك أن تنتهي وأن القدر هيا لهم أن يبشروا بدخول الملكية الخامسة والأخيرة. وانقسم هذا الفريق إلى جماعتين، جماعة سلبية تؤمن بان الله كفيل بتحقيق نبؤته في الوقت المناسب، وجماعة إيجابية ترى ضرورة العمل والتصدي وبذل الجهد للمساعدة على تحقيق النبؤة ولو بالعنف إذا اقتضى الأمر. وهناك طائفة العدول أو دعاة المساواة Levellers واسمهم دال على طبيعة نظريتهم، وإن غلب عليهم الطابع السياسي أكثر من الطابع الديني وهناك اتباع لودفيج مجلتون(18) (Lidovic Muygleton) وهو خياط ملهم ولا يزال هو وأتباعه أسماء يصعب أخذها بجدية كبيرة. وهناك طائفة أنصار بيدل أو البيدليين [19] والفيلادلفيين[20] وجماعة الأخوة في المسيح [21] Christadecphions والعديد من الأشكال المتوعة من طائفة السبتيين أو المجيئيين «الادفنتست»[22] وكذا طائفة المعمدانيين [23] وغلبت أسماء الأعلام على الطوائف الكثيرة وهي أسماء زعمائهم أو أنبيائهم مثل البهمانيين Behmenists والتراسكيين Traskites والسلمونيين Salmonists ومئات غيرهم. وتكشف هذه الظاهرة عن التشرذم الشديد

للحركة البروتستانتية في بحثها عن نوع من السلطة الحاسمة والنهائية.

ويبدو واضحا أن أكثر الطوائف تنتمي إلى ما يسمى «الهامش المجنون» بل منها ما يتجاوز هذا الوصف. ولا ريب في أن دراستها تهم كثيرا وتفيد عالم الاجتماع وعالم النفس حيث يجد بين يديه أعراضا مضى عليها ثلاثمائة عام وإلا لظنها أعراضا حديثة فريدة في نوعها ومن ثم لا يفهمها جيدا. وإن وجودها ذاته هو أحد المؤشرات على التحولات الاجتماعية العميقة والخطيرة ويضع هؤلاء المتطرفون الباحث التاريخي الذي يحاول معالجة الشئون الإنسانية موضوعيا، بلا غضب أو حماس أمام مشكلة خطيرة تواجهه، ذلك لأنهم هم أنفسهم مشحونون غضبا وممتلئون حماسا. انهم لا يعرفون الاعتدال، ثائرون كالعاصفة المدمرة، يقفون على النقيض من كل الصفات التي يحاول المؤرخ الموضوعي أن يغرسها في أنفسه. ويتراءى له أن مسار التاريخ كان سيمضى على نحو أكثر إرضاء للنفس وأكثر سلاسة وإنسانية بدون هؤلاء صناع المشكلات وخالقي المستحيلات. ويستطيع أن يرى الجانب غير السار فيهم استعدادهم لاضطهاد غيرهم (إذا ما تهيا لهم الوضع الذي يسمح بذلك) ونزعة الاستبداد والتسلط عندهم (إذا ما تهيا لهم وضع سلطوي) وأوهام العظمة عندهم، والمحورية الذاتية وعجزهم عن تقدير التنوع الخصب لمختلف صور الحياة الطيبة التي يمكن أن يعيشها الناس.

وحين يذهب رجل الاعتدال في يسر مذهب الإدانة لكل هذه الاتجاهات المتطرفة فانه يخطئ عظمتها، ويخفق في فهم جدواها للمجتمع. فليس من الحكمة في شيء إطلاق صفات مجازية واضحة عنها، فان هؤلاء الذين يوصفون بأعاصير السماء ليسوا مجرد خميرة، ولا مجرد عناصر مثيرة مزعجة ولا مجرد الطليعة الحامية للمجتمع. قد يكونون كذلك أحيانا، وكثيرا ما يكونون على نحو ما ننعتهم به هذه الصفات المجازية. انهم يذكروننا جميعا. وان كنا لا نحفل بهم دائما أن الناس لا يستطيعون العمل دون أن يحركهم مثل أعلى، ولا يسعهم الاستسلام في أمان للراحة-ولا حتى راحة الموضوعية. يقول الفيلسوف الفرنسي مونتين الذي كان ضنينا في حبه للمتطرفين متحدثا عن تطرف الثوار:

«أنني لا أرى عملا واحدا أو ثلاثة أو مائة، بل حالة من الفنائية المقبولة

بعامة وغير طبيعية تماما خاصة فيما يتعلق بالبربرية والغدر، وهما عندي اكبر الكبائر، حتى أن قلبي لا يطاوعني في التفكير فيهما دون أن يستبد بي الهلع. وهما كبيرتان تثيران دهشتي بقدر ما تثيران اشمئزازي. وممارسة هذه الجرائم الفاضحة تحمل من سمات قوة الروح وبأسها بقدر ما تحمل من سمات قوة الخطأ وشدة الفوضى»

وتنزع أكثر هذه الطوائف جموحا إلى المذهب الألفي بصورة تجريدية تماما-أي إنهم يعدون بالجنة على الأرض ولكن بغير دلائل محددة، أو أنهم يضعون الرمزية المستمدة من العهد القديم والإنجيل الرابع من العهد الجديد في غير موضعها المحدد. غير أن أكثرهم، وأكثرية الطوائف الأقل حماسا وجنونا هم ممن اصطلحنا على تسميتهم، اشتراكيين، دون التزام بدقة المدلول اللفظي فهم من النوع الذي يظهر في تاريخ الفكر الاشتراكي. وانصبت جهودهم على حل مشكلة الفقر، فلا أغنياء ولا فقراء بل رجال صالحون يتقاسمون الحياة كما أرادت لهم الطبيعة وكما أراد لهم الله أن تكون ثروات هذا العالم شركة بينهم. ويؤكد بعضهم أنهم إنما يستهدفون العودة إلى الكنيسة الأولى، والتي قالوا عنها إنها كنيسة شيوعية. ويلجئون جميعا إلى قاموس لغة الدين، حتى وإن كان موضوع الحديث مسائل اقتصادية. وهم لا يختلفون اختلافا حقيقيا عن أسلافهم في العصر الوسيط المتأخر. ويستهدفون الكالفنية التقليدية العداء-على الرغم من أنهم قد يشاركون الكالفنية بعض آرائها اللاهوتية والأخلاقية-وسبب ذلك العداء كما هو واضح أن الكالفنية التقليدية لا تؤمن باقتسام الثروة.

وليس لنا أن ندهش حين نجد بعض هذه الفرق المغرقة في موقفها الجمعي الاشتراكي تنزح أيضا نزوعا فرديا راديكاليا بل وفوضويا في حقيقته. وسبق أن لحظنا أن الناس يمكنهم العيش في سعادة وسط متناقضات منطقية متباينة. وها هم اشتراكيو العصر الحديث لهم دائما جناحهم الفوضوي. وعلى أية حال فان أحد التعميمات الصحيحة القليلة التي تربط بين المتطرفين من البروتستانتيين الأوائل هو نزوعهم إلى ما كان يسمى وقتذاك نقض القانون «الانتينومية» Antinomianism[(*4)] ويعمد ناقض القانون «الانتيومي» هذا إلى دفع الموقف البروتستانتي الأساسي-وهو التبرير بالإيمان مقابل التبرير بالأعمال-إلى أقصى حد له. فالقانون والعرف والأمر

أيا كان تمثل عنده في الواقع عملا، ومن ثم يحسن إغفاله ما لم يلهمه صوته الباطني أن ما أمر به كان صوابا. وعادة وخلال تلك الأيام المشحونة بالقلاقل والإثارة لم يأمره صوته الباطني بذلك. إن المهم هو هذا الصوت الباطني. وحدث أن بعض ناقضي القانون «الانتينوميين» التزموا فعلا في التطبيق العملي بالمنطق الذي تتبعناه آنفا والذي يقضى بان العمل وليد الجبرية المطلقة. وحجتهم في هذا أنه إذا ما ألهمهم صوتهم الباطني بأنهم نعموا بالخلاص إذن فان أي شئ يفعلونه هو. قدر من تدبير الرب ولن يعوق خلاصهم. كذلك فان الراديكاليين الذين نعموا بالسلطة لفترات قليلة في فيستغاليا خلال العقد الرابع من القرن السادس عشر اتهمهم أعداؤهم بارتكاب كل أنواع الموبقات. وعلى الرغم من أن المحافظين اعتادوا اتهام الراديكاليين بفساد الأخلاق وخاصة في مجال الجنس إلا أن بعض ناقضي القانون «الانتيوميين» على ما يبدو، التزموا دون ريب بمنطقهم وسلكوا سلوكا يراه الناس عادة متجاوزا حدود التبرير المنطقي.

ولكن تكاثر الطوائف هو على نحو من الأنحاء علامة على قوة شباب البروتستانتية وهى علامة على أن الناس تأخذ مأخذ الجد الخصيب والعنيد الأمل في بلوغ حياة أفضل هنا على الأرض، بشرط الوفاء بالشروط الضرورية من أجل حياة كاملة في الآخرة. وتميزت تلك الطوائف-وهي كلها طوائف بروتستانتية مجدفة، وإن بدا اللفظ اتهاما في نظر البروتستانتيين المعاصرين-بأنها تتمتع بطاقة جامحة مهما كان هدفها المنشود.

ومع مطلع القرن الثامن عشر هدأت البروتستانتية واستقرت. وأدى النجاح إلى ترويض روح التمرد لديها. وها قد أصبح البروتستانتيون بما فيهم الكالفنيون كنيسة رسمية وقوة تنعم بالتسامح الديني حيثما وجدت. وليس معنى هذا ان البروتستانتية تحولت بالضرورة إلى قوة قانعة بذاتها أو مغرورة فلا تزال بها حمية الدعوة والتبشير بمذهبها ولاسيما في العمل فيما وراء البحار وتضم الكثيرين من المتحمسين. ولكنها بلغت دربا مسدودا وحالة من الجمود في صراعها مع عدوها الكاثوليكي القديم. بل إن الكنيسة الكاثوليكية ذاتها بدأت منذ منتصف القرن السادس عشر تستجمع مصادر كثيرة من القوة الروحية، وأصلحت مفاسد النوازع الدنيوية، وأزاحت عنصر اللامبالاة وتخلصت من الفساد الذي زحف إلى مواضع كثيرة في كنيسة

العصر الوسيط في الفترة المتأخرة. واستطاعت من خلال مجلس الثلاثين ودون إحداث أي تغييرات أساسية في اللاهوت والطقوس، أن تقوم برفق نسيج المذهب الكاثوليكي وتعيد إليه تماسكه وتهيا للكنيسة بعد إحيائها، فرصة الانتصار الروحي وتمكنت من أن تستعيد بدون استعمال القوة بلدانا مثل ألمانيا وشرق أوروبا. وبدا واضحا بعد حرب الثلاثين عاما[*5] أن البروتستانتية لم تعد قادرة على اكتساب أراض جديدة في أوروبا. ولم تعد البروتستانتية في أساسها وفي صورها التاريخية عقيدة مكافحة. بل إن ذات الطوائف التي انشقت بعد عام 1700-دعاة التقوى أو التقويون [24] في ألمانيا والمنهجيون في إنجلترا وأمريكا-كانت من النوع الذي يمكن أن نسميها دون تجن أو خطأ طرائف مواساة أو عزاء أي فرقا تستهدف إسعاد الفرد (وفق الأسلوب المسيحي بطبيعة الحال) بدلا من الظفر بالدنيا والآخرة. وإذا كان زعماء التقوية (دعاة التقوى) والمنهجية كشفوا عن قدر كبير من الحماسة والشجاعة والتفاني إلا أننا ننتقد النزعة المثالية الثائرة العاصفة، كما ننتقد العنف الموجه لأهداف بذاتها، وهي الصفات التي تميزت بها البروتستانتية في أوائل عهدها. وانتقلت جهود البحث عن الكمال على الأرض إلى مجال آخر، إلى ذلك المجال الذي اصطلحنا على تسميته التنوير.

الحواشي

(*) أنظر هامش 5، 6 (المترجم)

(*1) يستخدم اصطلاح السبي البابلي هنا للحديث عن تلك الفترة من تاريخ الكنيسة الرومانية الكاثوليكية التي كان يعيش فيها الباباوات في مدينة أفينون في فرنسا. وخلال هذه الفترة التي امتدت نحو سبعين سنة اعتبارا من عام 1308 كان الباباوات (جميعهم كانوا فرنسيين) خاضعين بدرجات متفاوتة لسيطرة العرش الفرنسي السياسية المباشرة. أما الاصطلاح نفسه فهو مأخوذ من السبي البابلي الذي تعرض له اليهود في القرن السادس قبل الميلاد واستمر نحو سبعين سنة (المراجع)

(*2) انظر هامش 2، 3 من الفصل الأول (المترجم).

(*3) أسقف مدينة هيبو هو القديس أغسطين الذي ظل أسقفا لمدينة هيبو الجزائرية في عام 395 حتى عام 430 م (المراجع).

(*4) انظر هامش 2 من الفصل الأول (المترجم)

(*5) حرب الثلاثين عاما حرب دينية إلى حد ما بين البروتستانت والكاثوليك استغلتها أسرة آل هابسبيرغ كذريعة في محاولة فاشلة لسيطرة على الدويلات الألمانية. وقد بدأت في عام 1618 ثورة البروتستانت في بوهيميا وانضم ملك السويد إليهم، كما انضمت فرنسا. وقد انتهت هذه الحرب التي دمرت اقتصاد ألمانيا في عام 1648 بمعاهدة فيسنغاليا (المراجع)

3 بناء العالم الحديث: الحركة العقلانية

مرة أخرى نجد أنفسنا وجها لوجه مع كلمة ضخمة: العقلانية أو الحركة العقلانية، وهي مثل كل الكلمات المشابهة لها يمكن تعريفها بسبل عدة متباينة، وسوف نحدد معناها هنا، بصورة عامة إلى حد كبير، بان نقول إنها مجموعة من الأفكار تفضي إلى الاعتقاد بان الكون يعمل على نحو ما يعمل العقل حين يفكر بصورة منطقية وموضوعية، ولهذا فإن الإنسان يمكنه في نهاية الأمر أن يفهم كل ما يدخل خبرته مثلما يفهم، على سبيل المثال، مشكلة رياضية أو ميكانيكية بسيطة، وان ذات القدرات العقلية التي كشفت للإنسان سبيل صنع واستخدام وتشغيل وإصلاح أي آلة منزلية سوف تكشف للإنسان في نهاية المطاف، كما يأمل المفكر العقلاني، السبيل لفهم كل شيء عن الموجودات الأخرى.

وإذا كان تعريفنا الثالث مجرد مثل إيضاحي يقرب إلينا معي العقلانية فإنه يفيد مع ذلك في الإبانة عن مدى ابتعاد المفكر العقلاني عن العقيدة المسيحية، بل وعن بعض صور العقيدة المسيحية

مثل النزعة المدرسية (الاسكولائية)[1]، في تأكيدها قدرة العقل الإنساني على فهم جانب على الأقل من تدبير الله للكون. وهناك بالطبع أشكال متعددة للتوفيق بين النزعة العقلانية وبين المسيحية سنصادف بعضا منها خلال عصر التنوير، غير أن مسار العقيدة العقلانية يتجه إلى الابتعاد عن المسيحية، فالمفكر العقلاني يميل إلى الموقف القائل بان المعقول هو الطبيعي، ولا وجود لشيء خارق للطبيعة، وأقصى ما يعرف به هو المجهول الذي قد يصبح يوما ما معلوما، ولا مكان في مخططه الفكري لقوى خارقة، ولا محل في عقله للاستسلام الغيبي لعقيدة ما، وإذا كانت معرفة ما يبغضه فكر معين أشد البغض تفيدنا في تحديد معالم هذا الفكر فإن أبغض شيء إلى العقلاني هو ذلك المزاج الفكري الذي تعبر عنه عبارة «أؤمن به لأنه مستحيل». Credo Quia Impossible

وهكذا تنزع العقلانية إلى إسقاط كل ما هو خارق للطبيعة أو غيبي من الكون، وأبقت فقط على الطبيعي، الذي يؤمن المفكر العقلاني أنه قابل للفهم في النهاية، وأن سبيلنا إلى فهمه في الغالب الأعم الوسائل التي يعرفها أكثرنا باسم مناهج البحث العلمي. ويبدو واضحا من الناحية التاريخية أن نمو المعارف العلمية والقدرة المزايدة على استخدام المناهج العلمية، مرتبط ارتباطا وثيقا بنمو الاتجاه في النظر إلى الكون والكوزمولوجيا [2] العقلانية. والحقيقة أن أغلب العقلاني لهم نظرة كاملة إلى العال، وأسلوب حياة مرتبط بإيمانهم بالعقل، فكثير من العلماء الممارسين كانوا عقلانيين، وكل من يذهب من العلماء إلى أن المعارف الصحيحة هي فقط تلك التي نصل إليها عن طريق المنهج العلمي إما أن يكون بالضرورة عقلانيا أو شككا [3]، ولكن من المهم جدا أن نتذكر أن العلم والعقلانية، وإن كانا قد تداخلا وارتبطا فيما بينهما على مر التاريخ، ليسا شيئا واحدا على الإطلاق.

والعلم، سواء أخذناه بمعنى نسق المعارف العلمية المتراكمة أو بمعنى أسلوب معالجة المشكلات (أي المنهج العلمي) لا علاقة له في الحالتين بالميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة، ذلك لأنه، من حيث هو علم، لا يقدم إلينا مذهبا في الكونيات (كوزمولوجيا) أو في الوجود في ذاته (الانطولوجيا) أو في الغائبة. أن العلم، من حيث هو علم لا يحاول الإجابة، بل ولا حتى التساؤل، عن القضايا الكبرى المتعلقة بمصير الإنسان وسبل الرب إزاء

الإنسان، أو الصواب والخطأ والخير والشر أتشر بل أن بعض العلماء لا يكادون يطرحون أيا من تلك الأسئلة الكبرى حتى من حيث هم أفراد، ويكاد كل منهم أن يسترشد في حياته اليومية بالعرف والسلطة، مثلما يفعل أكثرنا أغلب الأحيان، أي إن بعض العلماء قد يكونون بدون فضول ميتافزقي أو قلق ميتافيزقي، شأنهم في هذا شأن كثير من البشر، (ولعل هذه النقطة تمثل موضوعا لا يعرف عنه علماء النفس كثيرا، وإن كان اعتقاد كاتب هذه السطور-على سبيل التخمين-هو أن قليلين جدا من البشر هم الذين لا يعرفون القلق الميتافزيقي أولا نعنيهم أمور الميتافزيقا) ولكن ما أن يسأل العالم نفسه أيا من هذه الأسئلة الكبرى، ويحاول الإجابة عنها فإنه يكف بهذا عن السلوك كعالم، إنه على أقل تقدير يفعل شيئا إضافيا، أو شيئا آخر مغايرا لطبيعة عمله كعالم.

ويعارض بعض المفكرين المحدثين وجهة النظر القائلة بان العلم ليس بأي معنى من المعاني معياريا مباشرة، ويرون أنها نظرة تناوئ التقليد الغربي العريق الذي يوجب على الإنسان أن يستخدم عقله ليتفهم خبرته في شمولها ككل، أي الكون الذي يحيا فيه. غير أن التقليد المتبع داخل نطاق العلم هو أن العالم، من حيث هو عالم، لا يصدر أحكاما قيميه وهذه مسالة لها أعماقها الفلسفية الهامة جدا في الحقيقة. ولا يسعنا هنا إلا أن نسجل الموقف التقليدي، وأن نشير إلى وجود هراطقة، أي خارجين عن هذا الاعتماد التقليدي، ولا يجمع بينهم سوى معارضتهم للتقليد المتبع. وإذا كان ثمة قسمة مشتركة تجمع بين أولئك المعارضين للاعتقاد التقليدي بان العلم مبحث غير معياري، فإن هذه القسمة هي الاعتقاد بان العقل الإنساني قادر على حل مشكلات الأخلاق والجمال بل واللاهوت بفعالية وكفاءة مثلما يحل مشكلات العلوم الطبيعية. واليوم يبدو أن الشواهد ضد رأيهم. غير أن المشكلة لا تزال موضوع نقاش، ولم يصدر بعد الحكم الفصل بشأنها. وربما لا توجد محكمة مختصة لإصدار هذا الحكم.

ومن ناحية أخرى فإن المفكر العقلاني لديه عادة مجموعة كاملة من الإجابات عن القضايا الكبرى أو أنه واثق من أن الزمن والدأب كفيلان، إذا ما لازم الإنسان صواب التفكير، بتقديم الإجابات الصحيحة. وتعتبر النزعة العقلانية بالصورة التي نمت بها خلال القرنين السادس عشر والسابع

عشر في الغرب نسقا ميتافيزيقيا كاملا. بل وأكثر من هذا، أنها كانت وما زالت بالنسبة لقليل من الناس بمثابة البديل للدين. ونظرا لأن النزعة العقلية أخذت بوضعها هذا صورة مذهب شبه ديني، فقد كان من الأفضل وصفها بأسماء محددة مثل المادية والوضعية وما شابه ذلك من تسميات تشير بدقة اكثر إلى مركب كامل من المعتقدات والعادات والتنظيم المتصلة بذلك. وهكذا يمكن القول على سبيل التماثل أن النزعة العقلانية هي المصطلح العام والشامل، مثل البروتستانتية، وأن المادية والوضعية واللادينية بل ومذاهب التوحيد والتالية الطبيعي أو الربوبية[14] إنما تمثل كلها أسماء الطوائف إلى تندرج تحت ذلك الاسم العام تماما مثلما يندرج دعاة تجديد العماد أو الكويكرز تحت اسم البروتستانتية.

العلوم الطبيعية:

مع عام 1700 كانت أكثر العلوم التي نسميها العلوم الطبيعية-والتي عرفت حينئذ، باستثناء الرياضيات، باسم «الفلسفة الطبيعية»-قد بلغت مرحلة يسرت لنيوتن السبيل لمركبه العظيم. إذ إن أغلب المباحث العلمية، المتمايزة، خاصة الفيزياء والفلك والفسيولوجيا، قد أصبحت خلال القرنين السابقين علوما ناضجة وان لم تكتمل بطبيعة الحال. وظهر على الأرض مرة أخرى نظير لمدرسة الإسكندرية الهيلنيسية التي كانت قائمة منذ ما يقرب من ألفي عام، ممثلا في مجموعة من الباحثين والمعلمين والمختبرات والمجموعات ووسائل تبادل المعلومات والأفكار-أي تيسرت باختصار بيئة اجتماعية وفكرية ملائمة لتقدم العلوم. ولم يكن الجيل الأسبق من الإنسانيين أكثر ملاءمة للعلوم الطبيعية من أسلافه علماء العصور الوسطى. ولكن ما أن انقضى القرن السادس عشر حتى بدأ يتألق علماء مثل جاليليو وسط فناني عصر النهضة. ولم يكن القرن السابع عشر قرن العباقرة فحسب من أمثال نيوتن وهارفي وديكارت وباسكال، بل كان أيضا قرن تأسيس الجمعيات العلمية الكبرى مثل الجمعية الملكية البريطانية (1660) وأكاديمية العلوم الفرنسية (1660). ومع ظهور مئات الباحثين النشطين خلال هذا القرن ممن كانت تؤلف بينهم جمعياتهم العلمية ونشراتهم ونظام فريد للمراسلات الخاصة وقد بلغ العلم بهذا كله سن الرشد كنشاط اجتماعي.

ولم يكن العلم قد غدا، مع عام 1700 اكثر المهن الثقافية احتراما وتوقيرا. ولم يحظ وقتذاك بما حظي به في القرن العشرين من جاه ومكانة اجتماعية. إذ كان التعليم الكلاسيكي أو الليبرالي لا يزال ينظر إلى العلوم الطبيعية نفس، نظرة العصور الوسطى إلى الدراسات الرباعية Quadrivium(*) أي نظرتها إلى الرياضيات وتطبيقاتها في مجال الموسيقى والميكانيكا. أما العلوم التجريبية والعلوم المخبرية فلم تكن بعد موضع احترام وتقدير التعليم العادي. غير أن المعارف العلمية التي تحققت خلال تلك الأزمنة الحديثة الباكرة تسربت بصورة أو بأخرى إلى عقول الجماهير المتعلمة وكان العلم أحد الوسائل التي ساعدت على نقل الأفكار العقلانية إلى كل أنحاء العالم الغربي.

ونحن لا نستطيع أن نعطى إجابة بسيطة ونهائية على السؤال التالي: لماذا ازدهرت العلوم الطبيعية عند هذه النقطة بالذات من الزمان والمكان ؟ ومثلما كان الوضع في الإجابة على السؤال المماثل لماذا انشقت حركة الإصلاح البروتستانتي في القرن السادس عشر عن الكنيسة الكاثوليكية في الغرب بصورة لم تحدث بالنسبة لأي حركة من حركات الخوارج الدينية الأخرى، نقول أن هناك، يقينا، الكثير من المتغيرات التي تنطوي عليها هذه الحركة. ومن أهم هذه المتغيرات والتي يعيها جيلنا جيدا بحيث لم نؤكد عليها كثيرا هنا، العامل الاقتصادي ونمو اقتصاد نقدي مركب يديره ويوجهه رجال الأعمال الرأسماليون (أصحاب المشروعات). وسبق أن رأينا كيف كان رجال الأعمال هؤلاء شغوفين بالتجديد، راغبين في وقف الأموال والمنح على البحث العلمي لا تثيهم عن ذلك الطبيعية الوضيعة لكثير من العمل العلمي، عازفين عن الارتباط بأهواء التعليم الكلاسيكي، وربما لمسنا كل هذا لأن أكثر هذه العوامل تعمل منذ أواخر القرن التاسع عشر فصاعدا بوضوح أكثر مما كانت عليه قبل ذلك. وكما أسلفنا فقد تعلم العلماء من الحرفيين ورجال التكنولوجيا اكثر مما يتعلمون اليوم حيث يأخذ رجال التكنولوجيا عن العلماء. وكان أكثر العلماء بروزا وتميزا من السادة الأرستقراطيين، بل وكانوا أحيانا من بين النبلاء، ونادرا ما نراهم من رجال الأعمال. وتميز العلم منذ البدء بأنه ذو طابع عالمي أصيل ولا يعرف الحدود الدينية. وإذا ما كانت أسبانيا قدمت عددا قليلا من العلماء بينما قدمت فرنسا وإنجلترا

الكثير فإننا لا نعرف إجابة بسيطة عن سبب هذا. ويجب أن نلاحظ أن الثروة والتنظيم الاقتصادي الحديث المزايد، مرتبطان بازدهار العلم. غير أن هذه الرابطة ليست هي كل القصة بل كما هو واضح هي جزء منها فقط.

ولا توجد صيغة مقنعة تماما تربط بين نهضة العلوم الطبيعية وبين البيئة الاجتماعية التي ظهرت فيها. ولكن يمكن أن يقال، مع قدر من البساطة الخادعة، أن كل تحول ثقافي تقريبا في هذه القرون كان له تأثيره على نمو العلوم. ذلك لأن العلم، وان كان يفضي إلى مفاهيم مجردة، إلا أنه يرتكز على الأشياء والوقائع وعلى أعداد كبيرة من موضوعات مادية مختلفة. وهكذا فإن أي مضاعفة لبياناته تعد أمرا هاما جدا لأي علم من العلوم الطبيعية. فالاكتشافات الجغرافية التي تمت في مطلع العصر الحديث التي دعمتها البحوث العلمية في مجال الفلك والملاحة والجغرافيا، وضعت أمام الأوروبيين آلاف الحقائق الجديدة، وآلاف التحديات للعقل الباحث المحقق. وبدأ خلال هذه القرون استخدام البارود في أغراض الحرب. وحفز استخدامه جهود الدفاع ضده. وبذلت جهود بالتالي لإنتاج متفجرات اشد قوة. ونعود لنؤكد من جديد أن هذا كله يدخل في إطار التكنولوجيا والاختراع وليس العلم. ولكن هذه المضاعفة للأشياء وهذا الانهماك فيها ومحاولة الوصول إلى أشياء أكثر فأكثر تعقيدا، تمثل كلها في ذاتها ومن حيث تأثيرها على عقول الناس أحد الشروط الضرورية واللازمة لنمو العلم.

والحرب مثال جيد. ظهرت نظريات عديدة-أشهرها تلك النظرية التي تقرن باسم عالم الاقتصاد الألماني فرنر سومبارت-تقول أن تعاظم الحرب القومية ذات النطاق الواسع خلال هذه القرون كان هو السبب الجذري لكل شيء آخر نصفه بالحديث نظرا لأن حاجة الدولة التي نقود لدفع أجور جيش محترف حفزت الجهود لكي تكون بنية الدولة أكثر فعالية. ونظرا لأن الطلب على الأشياء المادية اللازمة للحرب حفز عملية التحول الاقتصادي، ونظرا كذلك لأن الحاجة إلى أسلحة أكثر فعالية للهجوم والدفاع حفزت التكنولوجيا والابتكار. ومن الطبيعي أن هذا الرأي القائل افتراضا بان الحرب المنظمة هي أم الحضارة الحديثة عارضه بشدة الليبراليون

والديمقراطيون أصحاب النوايا الطيبة، وعملوا إلى تأليف كتب توضح أن الحرب لا علاقة لها بنهضة الثقافة الحديثة. والحقيقة أن كلا الرأيين المتطرفين أشبه بالسؤال التاريخي عن أيهما أسبق الكتكوت أم البيضة. إن الحرب والكشوف الجغرافية والاختراعات وتقنيات الأعمال والتجارة والثروات ومظاهر البذخ، والاكتشافات، وغير ذلك كثير تعتبر كلها عوامل تضافرت معا، وأثر كل منها في الآخر، وعملت جميعا على تهيئة الأساس المادي للعلم الحديث.

والوضع النفسي معقد، مثله كمثل الوضع المادي، وتأثر كثيرا بطبيعة الحال بهذا التضاعف للأشياء. فقد تملك الفضول البعض دائما، وشغف كثيرا بالسعي وراء خبرات جديدة. واتسم البعض بالصبر والجلد والمنهجية في فرز التفاصيل وتصنيفها، واتصف كثيرون بغرائز التملك والاقتناء في سعيهم من أجل تكديس المواد. والحق يقال أن باحث العصور الوسطى كان يتحل بأكثر هذه الصفات وبدرجة عالية جدا. وإنما كان المطلوب لتهيئة الحالة العقلية الملائمة لغرس العلوم الطبيعية هو أولا، الرغبة الصادقة في تحويل هذه المواهب، موهبة الاستقصاء الصبور الدقيق، وموهبة جمع الوقائع، من عالم البحث الفلسفي والأدبي الجليل إلى عالم آخر غير جليل، هو عالم الروائح والأثقال والمقاييس والرجفة والحمى، وكل ما عدا ذلك من أمور مألوفة لنا الآن. ومطلوب ثانيا رغبة أكيدة في التخلي عن قدر كبير من ذلك الاحترام المفرط الموروث عن العصور الوسطى لسلطة الكتاب الأوائل، وخاصة أرسطو، والالتزام بعادة مراجعة وفحص أدلق تفسيرات الظواهر الطبيعية وإخضاعها للاختبار التجريبي والتحقق من صحتها.

وهكذا بات لزاما أن نجعل من دراسة العلوم الطبيعية أمرا جديرا بالاحترام وذلك بان نجعل لها فلسفة، ليست بالضرورة ميتافيزيقا ميتافيزيقيا بل منهجا وهدفا على الأقل. وهذا هو ما تحقق بالفعل خلال هذين القرنين وبخاصة على يد فرنسيس بيكون[10] الذي سنعود إليه توا. ولكن ينبغي ألا تضللنا الفكرة الساذجة عن جلة العالم الباحث وتفرده. فالانتقال من العالم المدرسي، أي من المرحلة الاسكولائية للعصور الوسطى، إلى العالم (المحدث، لم يكن ثورة خارقة ابتدعت شيئا جديدا من العدم. وإنما أخذ العالم المحدث عن أسلافه الباحثين المدرسيين الذين كثيرا ما يستخف بهم الآن عادات

الفكر والعمل الضرورية للعلوم الطبيعية: الجلد والدقة وجمع المعلومات الرياضية والمنطقية بشق الأنفس والتجمعات، وللمجتمع الواسعة من الرجال والنساء الذين نذروا أنفسهم لغذاء العقل.

ولكن قبل أن نعرض لمحاولة بيكون التي استهدفت جعل العلم موضع تقدير فلسفي، يتعين علينا أن نتدبر عاملا آخر محتملا في بحثنا لنهضة العلم، وهو عامل ربما خطر ببال القارئ. أليست الحرية عنصرا جوهريا لرعاية العلوم ؟ ألم يكن ضروريا للعالم أن يفوز بحريته ويتحرر من كل قيود العصر الوسيط وتحريما ته تماما مثلما فعل البروتستانتي والمفكر الإنساني ؟ وماذا عن جاليليو ؟

حرى بنا أن نشير مرة أخرى إلى أن العلاقة بين العلوم الطبيعة في ازدهارها وبين درجة تحرر الفرد أو الجماعة من القيود التشريعية والأخلاقية في مجتمع ما ليست بحال من الأحوال علاقة بسيطة واضحة. قد يروق لنا الاعتقاد بوجود معامل ارتباط مباشر، فكلما زادت الحرية كلما زاد التقدم العلمي. وهكذا يبدو واضحا بطبيعة الحال أن المجتمع الذي يحرم التجديد بكل صوره لن يكون فيه علم بعلم طالما وأن العلم رهن بشيء جديد يقدمه شخص ما. غير أن مثل هذه المجتمعات الاستبدادية لا توجد إلا في خيالنا (على الأقل بالنسبة للمجتمع الغربي). إذ يشهد الواقع التاريخي أن العلم نما في أوروبا طوال الفترة التي خضعت فيها لحكم الملكيات المطلقة، وأنه مدين بالكثير لرعاية هؤلاء الملوك ووزرائهم. والحقيقة انه كما أثبت العلم عن نحو تدريجي وبطيء جدواه في دعم سلطة الإنسان على بيئته المادية، كذلك كان اقتناع الطبقات المالكة بقيمته بالنسبة لهم هم أنفسهم، وسرهم أن يخصصوا المنح للعلماء ويوفروا لهم الحماية. وفي النهاية لم يشكل اكتشاف قانون الجاذبية خطرا واضحا على مصالحهم. أن حرية البحث العلمي ليست يقينا هي ذات الحرية اللازمة للاختبار الفني أو الفلسفي أو السياسي أو الأخلاقي. ولا ريب في أن العلماء بحاجة إلى بعض ألوان الحرية، ولكن أكثر ما يحتاجون إليه هو التحرر في مجالاتهم الخاصة من ثقل العرف والتقاليد والسلطة القاتل.

فعندما يعلن عالم عن اكتشاف يهز بذلك معتقدات راسخة وواسعة الانتشار، وليس لنا أن ندهش إذ يواجه مقاومة ويصبح لزاما عليه أن

يصارع لكي يصبح صوته مسموعا. والجانب الهام هنا في عالم الغرب أن صوت هذا العالم يصل إلى الأسماع فعلا، ذلك لأن الرقابة التي عليها أن تسد الطريق أمامه هي رقابة واهية وغير فعالة، بل إن مثل هذا النوع من الرقابة قد يبدو حافزا أكثر منه عقبة. وهذا هو ما حدث مع جاليليو [6] في قضية استشهاده العلمي، إذ لم تفعل الرقابة في النهاية أكثر من تحويل عمل جاليليو إلى دراما ذائعة. وكان هذا العالم الإيطالي قد استند فيما ذهب إليه إلى علماء سابقين عليه ينتمي بعضهم إلى الحقبة المتأخرة من العصر الوسيط ونخص بالذكر عالم الفلك البولندي كوبرنيكس. وقضية جاليليو معروفة للجميع. فقد استطاع جاليليو بمنظاره المكبر (التليسكوب) الذي اخترعه أن يسجل وقائع جديدة ومثل وجود أقمار حول كوكب المشتري، وتخيل صورة للنظام الشمسي ووجود بقع سوداء على سطح الشمس تشير ضمن ما تشير إلى أن الشمس تدور حول نفسها وليست ثابتة. وعززت هذه المشاهدات وكثير غيرها، نظرية كوبرنيكس القائلة بان الأرض تدور حول نفسها في فلك حول شمس دوارة أيضا. والمعروف أن العقيدة المسيحية كانت قد ألزمت كلية جانب النظرية الأخرى القائلة إن الأرض ثابتة والشمس تدور حولها. وذهب كثير من المفكرين بدافع الإيمان العميق إلى الاعتقاد بان كوكبنا موطن افتداء المسيح للبشرية لا بد أن يكون مركز الوجود. وتحالفت مصالح عديدة لمعارضة جاليليو، ولم تكن الكنيسة الكاثوليكية وحدها هي التي رفضت أن تشمل علم الفلك برعايتها. ومن أقوى الجماعات ذات المصلحة في معارضته جماعة اليسوعيين التي ضاقت بما ظنته جهلا من جاليليو ببحوث اليسوعيين السابقة. والواقع أن التحالف ضد جاليليو مزيج مذهل ومثير يجمع بين القديم والحديث، المنافسة الأكاديمية (وهذا ليس بالجديد يقينا) والمصالح الخاصة ومرض الخوف من كل جديد، وربما كذلك نوع من الغلق الميتافزقي نتيجة توقع وجود لانهائي، أو كثرة على الأقل، من عوالم ينذر بها ذلك التلسكوب الجديد مما أثار الفزع في النفوس، وانتهى الأمر بان مثل جاليليو أمام لجنة تحقيق قبل محكمته، وآثر الردة وأن يتبرأ من نظريته بدلا في الحكم عليه بالإدانة. ولكن لم يستطع لا هذا ولا ذاك من جهود المعارضة أن يئد أعمال جاليليو أو يحول دون طباعتها، ولم تكن في أوروبا خلال القرن السابع عشر أي سلطة بلغت بها القوة حدا

يمكنها من قمع أفكار مثل أفكار جاليليو التي أفصح عنها وراجت بين الناس وهكذا تأكد انتصار نظرية الشمس هي المحور.

وكان اقرب الناس إلى وضع صيغة نسبية عامة لما انتهت إليه هذه (الفلسفة الطبيعية) هو الفيلسوف الإنجليزي فرنسيس بيكون، الذي عرف فيما بعد باسم لورد فيرولام. عاش بيكون محنة قاسية. فلم يكن رجلا فاضلا كريم النفس، وإنما كان طموحا إلى السلطة والمال. ترقى في السلم السياسي حتى عين في منصب قاضي القضاة، وإن اتسمت سيرته بالانتهازية وانعدام الضمير وانتهى به المطاف بان أدين وجرم. ولم يغفر له العلماء من بعده سلوكه كعالم سيئ السمعة ولم يطبق في حياته العملية ما يدعو إليه. ومع هذا فقد اعتبر، ولو بعد وفاته، ابنا بارا لعصر النهضة الإنساني ومفكرا غزير العلم، متعدد الاهتمامات، شديد الحماس، شغوفا للسير قدما في كل الاتجاهات. ووصل الأمر إلى الحد الذي جعل المعجبين به من الأجيال التالية يطرحون رأيا من أكثر الآراء إثارة في كل التاريخ الثقافي وهو القول بان بيكون هو مؤلف الأعمال المنسوبة إلى شكسبير.

خطط بيكون لسفر ضخم، أنجز بعضه، يحمل عنوان Novum Organum أو Instauration Magna ومعناه الأداة الجديدة أو التجديد أو البناء الرائع (1620). ويعتبر واحدا من آخر الأعمال التي كتبت باللاتينية التي تمثل عمادا أساسيا ارتكزت عليه ثقافتنا الحديثة. غير أنه عرض اكثر أفكاره في كتاب له بالإنجليزية عنوانه «تقدم التعليم» عام 1605. وحرى بنا ألا تخطيء الظن ونقول أن هذا العمل العظيم خطط له صاحبه في صورة بحث شامل مضاد يرد به على أرسطو والمدرسيين. وإنما كان تصنيفا طموحا وبرنامجا للدراسات العلمية التي عقد بيكون الأمل على أن تهيء للناس سلطانا جديدا على بيئتهم. ويزخر الكتاب بحملات الهجوم ضد أرسطو وتلامذته في العصور الوسطى، وضد الاستدلال القياسي، كما يزخر بالدعوة إلى أن نلوذ بشواهد الإدراك الحمى، والاعتماد على الوقائع، واتخاذ الاستقراء منهجا. وإليك بعض النقرات الأساسية اقتبسناها من كتابه «البناء الرائع».

«الطبيعة أدق مرات ومرات من الحواس والفهم. حتى أن كل تلك التأملات والتفكرات والتفسيرات ذات المظهر الخادع والتي تستغرق الناس بعيدة

تماما عن الغرض لسبب واحد أنه لا يوجد من يدرك وقائعها».

«أن القياس المنطقي لا يطبق على المبادئ الأولية للعلوم، ويطبق عبثا على البديهيات الوسيطة. وهو في هذا لا يباري الطبيعة دقة. ويقود إلى التسليم بالقضية شكلا ويفلت منه الموضوع».

«ويتألف القياس المنطقي من قضايا، وتتألف القضايا من كلمات، والكلمات رموز لأفكار. فإذا تشوشت الأفكار ذاتها (وهي أصل الموضوع) وتعجلنا تجريدها من الوقائع سيفتقد البناء الفوقي اليقين الراسخ. لكل هذا نضع أملنا الوحيد في الاستقراء كمنهج أصيل».

«أن أفكارنا عارية عن الصواب سواء أكانت منطقية أم طبيعية. فالجوهر والكيف والفعل والانفعال والماهية ليست أفكارا صحيحة: ناهيك عن الثقل والضوء والكثافة والندرة والرطب والجاف والتولد والفساد والجاذبية والنفور والعنصر والمادة والصورة وما شابه ذلك، فجميعها أفكار خيالية وغير محددة المعنى بدقة».

«ولا يوجد، ولا يمكن أن يوجد، غير سبيلين فقط للبحث عن الحقيقة واكتشافها. السبيل الأولى تبدأ انطلاقا من الحواس والجزيئات صعودا إلى أكثر البديهيات تعميا، ومن هذه المبادئ، التي تتسم بان صدقها ثابت ومقرر، ينبع الحكم واكتشاف البديهيات الوسطى.وهذه هي السبيل الدارجة الحديثة. والسبيل الأخرى تستمد البدهيات من الحواس والجزئيات ثم تصعد تدريجيا وبصورة متصلة حتى نصل في النهاية إلى البدهيات الأكثر عمومية. وهذه هي السبيل الصحيحة ولكن لم تجرب بعد».

وتناول مؤرخو الفلسفة والعلم بإفاضة وإسهاب فكرة بيكون عن الاستقراء. وربما كانت فكرته هذه في رأينا، فكرة ساذجة لاعتقاده أن العالم إذا ما راقب فقط وعلى نحو كاف الوقائع فإنه سيجدها منتظمة في سياق يمثل معرفة صادقة. والشيء المؤكد أنه في محاولة تفنيد مذهب المدرسيين يبدو غالبا وكأنه يلمح إلى أن العملية التي نسميها تفكيرا لا علاقة لها بعمل العالم. ويرجع هذا يقينا إلى مطابقته بين القياس المنطقي الذي يزدريه وبين النشاط العقلي الخالص البسيط. وان القراءة المدققة لبيكون ستقنع الناقد المنصف بأنه، لم يكن يؤمن حقيقة بان العالم لا يفعل سوى استقصاء الوقائع وتسجيلها، هذا على الرغم من أن بيكون لم يكن

يعرف ما نعرفه نحن الآن عما يجري داخل عقل العالم المباع العظيم، وهي معرفة لا تزال دون حد الكمال.

ولندع هذا جانبا. إن ما خدع نقاد بيكون أنه أساسا شن حربا مريرة ضد ما يربطه بالمدرسيين وبجيل المفكرين الإنسانيين لعصر النهضة الذي ينتمي هو إليه. سعى بيكون بحثا عن إجابة عن القضايا الكبرى. وظن أنه وجد سبيله إلى اليقين، ومن ثم إلى الاتفاق بشان تلك الموضوعات التي طال جدال البشرية حولها دون الوصول إلى اتفاق. بيد أن العالم المحدث، كما سنرى فيما بعد لا يستهدف الوصول إلى نظريات صادقة صدقا مطلقا وأبديا. وهذا عين ما استهدفه بيكون. انه بحكم مزاجه. الفكري يذهب مذهبا اسميا حسب المعنى المعروف لهذا المصطلح في العصور الوسطى، إذ يبدأ بالتسليم بحقيقة «الموضوعات» التي يدركها بحواسه. ولكنه يفتش عن سبيل للوصول إلى ما يشبه الصورة الدائمة وسط التيار الدافق للمعرفة الحسية التي يعلن المفكر الواشي في العصر الوسيط أنه يعرفها ارتجالا على نحو غير دقيق، وأن معرفته هذه من باب الاستنتاج أو الاعتقاد. وإذا شئنا التبسيط الشديد لما ذهب إليه بيكون نقول إنه يريد أن يبدأ بالأفكار الاسمية لينتهي بالأفكار الواقعية.

وسوف يصل إلى مبتغاه عبر سلسلة طويلة من الملاحظات والتسجيلات التي أثبتها في صبر وأناة،-وسوف نستخدم هنا مصطلحات العصر الوسيط المدرسية التي كان من شانها أن تثير حنق بيكون نفسه-وتبين له تدريجيا أن الجوهر يصدر عن الأعراض أي الدائم عن الزائل. وألفى بيكون نفسه، على الرغم من كراهيته للمصطلحات الفلسفية القديمة، مضطرا إلى استعمال كلمة «صورة». وإليك فقرة على جانب كبير من الأهمية:

«إذ نظرا لأن صورة شيء ما هي عين الشيء ذاته، وأن الشيء لا يختلف عن الصورة إلا بقدر اختلاف الظاهري عن الواقعي، أو الخارجي عن الباطني، أو الشيء بالنسبة للإنسان عن الشيء بالنسبة للكون، ويلزم عن هذا بالضرورة أن أي جوهر لا يمكن أن نأخذه على أنه الصورة الحقة ما لم يتناقص دوما مع تناقص الجوهر موضوع البحث، وأن يزداد دوما، بالمثل مع تزايد الجوهر موضوع البحث».

إن محاولة تجاوز هذا القدر ستكون تعديا على مجالات الفيلسوف

المتخصص. وربما لم يكن بيكون حين استخدم مصطلحات مثل الظاهري والواش إنما كان مبشرا بما سماه جون لوك من بعده بالصفات الأولية والثانوية-أي القول على سبيل المثال بان اللون صفة ثانوية تختلف بشأنها انطباعاتنا الحسية، وأن الكتلة صفة أولية يمكن قياسها موضوعيا بالطرق العلمية. وربما لم تكن الصور عند بيكون شيئا آخر غير ما قصده العلماء بمصطلحي القانون أو الأمثال والاطراد، إنها عنده في نهاية المطاف شيء يمكن معرفته أي أنها في الواقع أشياء مطلقة.

وتبدأ العلوم المتمايزة الآن تزخر بأسماء ومكتشفات بحيث قد يحتاج معها مؤرخ العلم إلى مساحة تعادل المساحة التي يستخدمها مؤرخ السياسة والحرب التقليدي ولا يسعنا هنا إلا أن نوجز إيجازا شديدا. واصل علم الرياضيات تقدمه الذي بدأه منذ أوج العصور الوسطى وبلغ حدا أصبح معه قادرا على حل المشكلات الجديدة التي يطرحها علماء الفلك والطبيعيات. فقد ابتكر العلامة فليمنج سيمون ستيفن في أواخر القرن السادس عشر المقاييس العشرية وهى لا تعدو كونها أداة فقط ولكنها أداة لازمة وضرورية شانها شان الصفر. وابتكر عالم الرياضيات الاسكتلندي جون نابيير اللوغاريتمات في نفس هذا التاريخ تقريبا. وخلال القرن التالي استطاع ديكارت الذي سنتحدث عنه مطولا، أن يبتكر الإحداثيات الديكارتية التي تولدت عنها الرسوم البيانية التي يعرفها الجميع بما في ذلك رجل الشارع. وأحرز باسكال، الذي اشتهر بيننا بأنه رجل أدب، تقدما كبيرا وهاما في مجال الهندسة ونظرية الاحتمالات.

ونجد في مجال علم الفلك سلسلة متعاقبة من مشاهير العلماء مثل كوبرنيكس Copernicus وتيكوبراهي Tycho Brahe وكيبلر Kepler وجاليليوGalileo وهؤلاء هم الذين صاغوا مفهوم محورية الشمس لمجموعتنا الشمسية، كما وضعوا البذور الأولى لمعارفنا على الكون الشاسع خارج مجموعة الكواكب التي ننتهي إليها. وسبق أن أشرنا إلى أن جاليليو جمع كل هذا مؤكدا ما ذهبوا إليه مما أدى إلى تقديمه للمحكمة-كما راجت أفكاره رواجا واسعا. وأفاد جاليليو بجهود كيبلر ووضع تصوره عن كون يجري وفق قوانين رياضية. وأكد أنه في حالة حركة على خلاف التقليد الأرسطي الذي يحدثنا عن سماوات ثابتة لا تتغير ولا تتبدل. وأشار القانون

الأول عند كيبلر، على سبيل المثال، إلى أن الكواكب لا تتحرك حول الشمس في شكل دوائر كاملة الاستدارة (إذ لو كانت تتحرك وفق مقتفى التقليد الأرسطي فإنها لا بد وأن تدور دورات كاملة الاستدارة، ولم يكن لأحد أن يجري ملاحظات دقيقة وحسابات معقدة لثبت أنها تتحرك على نحو مخالف) بل تتحرك في فلك شبه القطع (بيضاوي) الناقص، والشمس بؤرته. وسبق أن عرف الإغريق شكل القطع الناقص من دراسة القطاعات المخروطية، ولكنهم لم يطبقوه أبدا في محاولة لتأكيد أي قانون من «قوانين الطبيعة».

كان كيبلر بروتستانتيا ألمانيا، يفيض حماسا، وتستغرقه الرؤى والخيالات. ويبدو انه اخذ علم التنجيم مأخذا جادا شانه في هذا شان كل مواطنيه فيما عدا أصحاب مذهب الشك، أو شان غالبية مسيحي زمانه. ووضع في شبابه خطة محكمة سماها صورة الكون الغامض Mysterium Cosmographicum يحاول أن يوضح فيها العلاقات الرياضية بين الكواكب والشمس على نحو-يؤكد التعاقب الراسخ المجرد للعلاقات التي سبق أن صاغها منذ قديم الزمان الفيثاغوريون في أيام الإغريق الأولى: الأجسام الخمسة الكاملة أو الأفلاطونية وهي الهرم والمكعب والجسم ذو الأسطح الثمانية والجسم ذو الاثني عشر سطحا والجسم ذو العشرين سطحا. ولكن حين وجد كيبلر انه أخطأ في معلوماته-إذ أخطأ في تقدير مسافة ابتعاد بعض الكواكب عن الشمس-تخل عن نظريته. ولعلنا لا نجد مثالا موجزا للغاية أفضل من هذا للدلالة على أهمية المنهج العلمي. كان كيبلر ينشد وضع علم عن الكون «كوزمولوجيا» أي مجموعة حقائق عن الطبيعة الحقة للكون مثلما حاول من قبله أفلاطون أو القديس توما أسويني، ولكن نظرا لأنه تدرب ليكون عالما فإن ملاحظة-أو قياسا-اقتضى منه تصحيحه التخلي عن نظريته ليبدأ محاولته كلها من جديد. والمعطيات الواقعية لا تعترض طريق الفيلسوف بهذا الوضوح.

وأصبحت الفيزياء خلال هذه القرون علما مستقلا بذاته وبخاصة فرعين منها هما الميكانيكا (علم الحيل) والبصريات. وهنا أيضا نجد جاليليو له شان كبير. ذلك لأن تجربته عن الأجسام الساقطة من برج بيزا المائل تعد من أكثر التجارب ذيوعا في تاريخ العلم. فقد سبق أن قال أرسطو إن

الأجسام تسقط بسرعات تتناسب مع ثقلها، فالجسم الأثقل وزنا يكون أسرع سقوطا من الجسم الأقل وزنا. وألقى جاليليو بجسمين مختلفين وزنا من برج بيزا المائل ولاحظ أنهما لم يسلكا على نحو ما قال أرسطو. واستطاع جاليليو بفضل هذه المشاهدات، وبفضل تجارب أكثر دقة وإحكاما مع الاستعانة بالرياضيات أن يضع أساس أفكارنا الحديثة عن التسارع وعن الحركة المركبة. مرة أخرى نجد رأي أرسطو عن الشيء «الكامل»-الدوائر بدلا من القطع الناقص، والحركة المستقيمة التي تحددها طبيعة الجسم المتحرك، ونجد أيضا رأي العلم الحديث أكثر تعقيدا، يستعين بالرياضيات المعقدة للتعبير عن الفكرة، ويوجب المراجعة دائما وأبدا للمطابقة مع المشاهدات ابتغاء التأكد من أن الحركات التي يفرضها العالم (أو يتنبأ بها) تحدث فعلا أم لا.

عالم إيطالي آخر وهو تورتشيللي اخترع البارومتر، وعالم ألماني هو فون جوريك اخترع مضخة الهواء، وأسهم باحثون كثيرون أغفلهم التاريخ في التطوير المتصل للعدسات وغيرها من الأدوات التي يسرت للإنسان قياسا ومراقبة أكثر دقة وإحكاما. وعكف بويل Boyle ومساعده هوك Hooke على دراسة الهواء والغازات الأخرى، وبدأ عملية امتدت قرنا بأكمله وانتهت باكتشاف الأوكسجين ووضع أساس الكيمياء الحديثة.

وسارت كل هذه البحوث في اتجاه القول أكد الطبيعة تسير وفق مبدأ ميكانيكي عظيم تمثله مجموعة من القواعد المحكمة للغاية، ولا سبيل إلى صوغها إلا في عبارات رياضية خالصة من الرياضيات العالية. وتفيد جميعها بان الطبيعة آلة كبرى. وكان حتما أن تصبح هذه الفكرة مصدر الهام للباحثين في المجال الذي نسميه الآن علم الحياة «البيولوجيا». ولقد كان الاكتشاف العظيم للقرن السابع عشر في مجال علم وظائف الأعضاء «الفسيولوجيا» محاولة لترسم بعض الخطوط الرئيسية التي حددها علماء الطبيعيات. ونشر هارفي Harvey في عام 1628 برهانه على أن قلب الإنسان مضخة في حقيقته، وأن دم الإنسان يدفعه القلب في حركة عبر جهاز دوري. وأوضح بوريللي Borelli أن ذراع الإنسان رافعة، وأن العضلات تعمل على نحو آلي. ثم ظهر المجهر «الميكروسكوب» والمر قاب «التلسكوب» وبدأ استخدامهما وحققا أول انتصاراتهما باكتشاف الكائنات الحية الدقيقة.

ولعل العالم الهولندي فان لوفينهوك Van Leeuwenhoek من اشهر العلماء الأوائل الذين تخصصوا في استخدام الميكروسكوب، وان كان تاريخ العلم يؤكد دائما أن هناك باحثين أقل شانا طواهم النسيان وقد اسهموا بنصيب في عملية جمع وتراكم المعلومات وفي التفسير المحدود لمعناها.

وأخيرا جاء من جمع كل هذا الجهد العلمي وصاغه في مبدأ عام علمي أساس، أي في قانون أو نسق يبسط ويفسر-في حدود العلم الطبيعي- وينسق بين العديد من القوانين المتناثرة أو الأنساق ويجمع بينها في قانون عام واحد يلخص الملايين من ساعات البحث العلمي الإنساني. ولم يكن القانون الجديد (الذي لا يزال في حدود العلم) هو القانون النهائي الثابت الكامل. وإنما كان من المتوقع يقينا أن تدخل عليه تعديلات، أو أن يظهر خطؤه في جانب ما، لو أعطي الوقت الكافي ومزيدا من البحث والاستقصاء. ولكنه لا يزال ثابتا نسبيا، أشبه بمستقر مؤقت. وقام جاليليو بجهد أساسي في سبيل هذا الإنجاز، كما أسهم فيه عشرات من العلماء البارزين من أمثال كيبلر الذي قدم إسهامات جوهرية لصياغة المبدأ العام الأساسي. بيد أن نيوتن هو العالم الذي جمع كل الخيوط وصاغ المفهوم الميكانيكي العام الذي عرف فيما بعد باسم «الآلة العالمية» Newtonian World-Machine ولنا عودة لنيوتن في الفصل الذي سنتناول فيه القرن الذي أجله ومجده، القرن الثامن عشر.

ولا ريب في أن أي مبدأ عام أساسي كهذا الذي أنجزه نيوتن لا بد وأن يؤثر على الفكر الإنساني بسبل عدة، وأن تكون له مضاعفاته وصداه في مجالات أخرى غير العلم، في الفلسفة واللاهوت والأخلاق، بل وفي الفن والآداب. ونرى لزاما علينا أن نكرر ما سبق أن قلناه، من أن العلم من حيث هو علم لا يقدم لنا كوزمولوجيا أي نظرة شاملة إلى الكون من حيث أصله وبنيته العامة وعناصره ونواميسه. ولكن المنجزات العلمية قد ترجمت، على الأقل في عالمنا الحديث، إلى ميتافيزيقا. لقد كان علماء هذين القرنين متعددي المشارب، متبايني الأديان والنظرة الكلية إلى العالم Weltanschauungen. ولم يستطع البعض مقاومة الإغراء-والحقيقة انهم لم يظنوا أن الأمر ينطوي على إغراء-القول بان الله هو الميكانيكي الأعظم، أو إغراء الاعتماد بان علمهم الرياضي مفتاح الحياة والموت، أو إغراء البحث

داخل معاملهم عن نوع من الحقيقة المطلقة. وحرص البعض الآخر، مثل العالم التقي روبرت بويل على الفصل بين العلم وبين عقيدته الدينية، كل في مجاله الخاص به، وهو نهج يرتضيه علماء كثيرون في سرور وسعادة حتى يومنا هذا.

غير أن جماع المعارف العلمية المزايدة باطراد ترجمت بشكل أساسي إلى موقف من الكون هو الموقف الذي سميناه هنا النزعة العقلانية. لقد بين علماء الحقبة البكرة من عالمنا الحديث كيف أن الكثير من الظواهر الطبيعية المختلفة تخضع، على الرغم من تباينها، لدرجة عالية من الانتظام، وكيف أن أفكارا تبدو طبيعية تماما للفهم العام، مثل شروق الشمس وغروبها، ليست أوصافا دقيقة لما يحدث في الواقع. وهكذا بدا الظاهر والواقع مباينين أشد التباين. وأفضى هذا التباين إلى الاعتقاد بان النظام الرابع للكون لا هو بالنظام الذي حدثنا عنه أرسطو ولا بالنظام الذي حدثنا عنه آباء الكنيسة، وأن هذا النظام لا سبيل إلى إدراكه من خلال العقيدة والإيمان أو عن طريق الاستدلال العقلي من كلمة متواترة، وإنما سبيلنا إلى فهمه الالتزام بفهم دقيق صارم لإعادة دراسة وفحص كل ما تضمنه التراث الثقافي الإنساني-وأن تقوم بمهمة إعادة الدراسة والفحص تلك الملكة الخادعة والمعروفة جيدا وهي العقل.

الفلسفة:

لعل فرنسيس بيكون هو خير من نستهل به هذا الفصل، ذلك لأنه كان فيلسوفا أكثر منه عالما. وسبق أن أشرنا إلى أنه كان يبحث عن الصدق المطلق وعن المنهج المعصوم للوصول إليهما. ولكن وضع بيكون في التاريخ الفكري، وربما تأثيره الكبير على الفكر الغربي، كان باعتباره عدو الاستنباط وبطل الاستقراء. وعلى الرغم من أن كثيرا من أقواله المأثورة كانت ذات فائدة جمة لهذا النوع من المفكرين الذين نسميهم العقلانيين إلا أن جهده تميز في إجماله بأنه جهد المبشر بالعلوم الطبيعية. كذلك كان الحال بالنسبة لجهود رجل آخر في زمانه يمثل التطور الفلسفي التام للمذهب العقلاني في القرن السابع عشر وبصورة كاملة غير مألوفة، ونعني به الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت[17] الذي ذكرنا اسمه في عجالة على أنه عالم

رياضي. وديكارت، شانه شان الكثيرين من أعلام عصر النهضة الذين ألمحنا إليهم، مفكر موسوعي، ورجل علامة متعدد الاهتمامات العلمية والثقافية.

وعلى الرغم من أن ديكارت قد انشق عن النزعة الاسكولائية للعصور الوسطى، وعن الأفلاطونية الباهتة التي أخذت صيغة الفلسفة الرسمية في أوج عصر النهضة، إلا انه تحدث بلغة الفلسفة وصاغ فكره، الثوري بمعنى من المعاني، في قالب فلسفي لا يخطئه أي إنسان. ولم يكن ديكارت، مثل كل الفلاسفة، مفكرا بسيطا بأي حال من الأحوال، فلا يزال المعلقون يكتشفون في كتاباته جديدا لم يهتد إليه أحد من قبل-ولا تزال الرسائل العلمية تخصص عن فلسفته لنيل درجة الدكتوراه. ولكن يمكن تبسيط أفكاره في حدود الوفاء بغرضنا في هذا الكتاب. إن ما يعنينا هنا، وفي الكتاب كله، هو بيان ما استخلصه المتعلمون العاديون من أعمال مفكر عظيم. ونرى لزاما علينا أن نسلم بأن من الصعب القول بان ديكارت قد تسرب فكره إلى غير المتعلمين إلا كفكرة عامة غامضة باعتباره أحد من مهدوا الطريق لحركة التنوير إنه يقدم للرجل العادي الذي لا يألف الفلسفة الشكلية في صرامتها وتدقيقها نوع الصعوبات التي يقدمها اكثر الفلاسفة الكبار. ومع هذا فقد صاغ آراءه في عبارات فرنسية واضحة وإن كانت موضوعية عارية من أي زخرف. بل أن أعماله عند ترجمتها نراها سهلة مقرؤة كما هو توقع لها. ويمثل كتابه مقال في المنهج (1677) الخلفية الأساسية لأهم أفكاره الفلسفية.

شب ديكارت وسط عالم علمي مثقف زاخر بالأفكار والفرق المتصارعة، ومر بمرحلة انتقال واضحة من النزعة المدرسية «الاسكولائية» الراسخة في عناد إلى مرحلة جديلة. وقرر منذ البداية أن معاصريه ومعلميه يعانون حالة تشوش فكري في نظرتهم إلى الكون، وأنه جاء إلى الدنيا ليضع الأمور في نصابها ويصحح هذه النظرة. ووصف بنفسه الخطوات التي مر بها في سبيله متقدما من نبذ كل أشكال السلطة إلى اكتشافه لما ظنه حقيقة صلبة يقينية يقينا مطلقا والتي يمكن أن يتخذها أساسا راسخا يبني فوقه:

«.. .. . آثرت أن أطرح جانبا كل رأي عندي يتطرق إليه أدنى شك،

واعتباره زينا مطلقا، ابتغاء التيقن مما إذا كان سيتبقى شيء البتة بعد هذا مما كلنت اعتقد انه كان صادقا صدقا كاملا لا ريبة فيه. ومن ثم، وبعد أن رأيت حواسنا تخدعنا أحيانا، افترضت، عن رغبة وطواعية، أن لا وجود لشيء في الواقع على نحو ما تمثله لنا حواسنا. ونظرا لان البعض فخطئ في الاستدلال، ويقع في مغالطات حتى بالنسبة لأبسط أمور الهندسة، فقد نبذت كل الاستدلالات التي اتخذتها براهين اقتناعا بأنني عرضة للغلط شأني شان الآخرين. وحين تدبرت أمري أخيرا ورأيت أن ذات الأفكار (صور الأشياء) التي تقع في محيط خبرتنا ونحن أيقاظ قد تدخل محيط خبرتنا ونحن نيام كذلك، وكلها في هذه الحالة عارية عن الصدق. وبناء على ذلك ذهب بي الظن إلى أن كل الموضوعات (صور الأشياء) التي وجدت سبيلها إلى عقلي عند اليقظة نصيبها من الصدق لا يزيد عن نصيب تخيلات أحلامي. وما إن بلغت هذا الحد حتى لحظت فجأة أنني إذ تراودني رغبة في الاعتقاد بزيف كل شيء، لا بد وبحكم الضرورة المطلقة أن أكون شيئا ما، أنا الذي أفكر على هذا النحو. وهكذا أدركت أن هذه الحقيقة: «أنا أفكر إذا أنا موجود» صادقة يقينية وواضحة وضوحا لا سبيل إلى الشك فيها مهما بالغ أصحاب نزعة الشك في تطرفهم للنيل منها. وخلصت من هذا إلى أن بإمكاني، دون تردد، التسليم بها واعتبارها المبدأ الأول للفلسفة التي كنت أجد بحثا عنها».

وينبغي أن يكون واضحا أنه مهما كان استخفاف ديكارت بالتراث حادا إلا أن هذه هي لغة الفلسفة في سموها. وقد يتساءل أحد أصحاب مدرسة الشك ولماذا لا أقول (أنا اعرق إذا أنا موجود ؟ ولكن ديكارت اتخذ من مقولته الشهرة «أنا أفكر إذا أنا موجود» نقطة انطلاق لبناء نسق فلسفي مضى به صاعدا إلى الله. وكان الله عنده متعاليا غير مشخص-والحقيقة أن ديكارت تعمد أن تفلت منه ملاحظة تقول أن بإمكانك أن تحل النظام الرياضي للطبيعة محل الله حيثما استخدمت هذا المصطلح الأخير. وليس لنا أن ندهش لأن الكنيسة الكاثوليكية لم تشعر أن الفيلسوف تحرر من شكه الأول، ومن ثم دأبت الكنيسة على النظر إليه منذ ذلك الحين باعتباره ممن يقفون في صفوف أعدائها.

وعرض ديكارت بوضوح أكثر من بيكون الموقف المحوري للمفكر العقلاني.

فالعالم ليس هو المكان المشوش غير المرتب على نحو ما يبدو لنا في تصوراتنا الأولى الفجة. والعالم من ناحية أخرى ليس عالم التقليد المسيحي وإلهه الموجود في كل مكان منه والمتدخل في شئونه، وخوارق هذا العالم التي لا سبيل إلى التنبؤ بها، وآخر رواياته وما انطوى عليه من فوضى لا عقلية اقتضتها أساليب العصور الوسطى. وليس هو عالم الأفلاطونية الجديدة الذي تخيله عشاق الحياة في عصر النهضة ببراءتهم وفتوتهم وخلفائهم بعد أن تحرروا من أوهامهم. بل العالم في واقع الأمر كم هائل جدا من الجزيئات المادية تدور وتتألف وتشكل أنماطا مذهلة يبلغ تعقدها حدا خادعا حتى أننا خدعنا بكل أنواع المفاهيم الفلسفية الزائفة عن الفهم المشترك والسابقة على ديكارت. غير أن هذه الجزئيات تخضع في واقع الأمر لمجموعة واحدة من القوانين، وتعزف أنغامها المعقدة في لحن واحد، وتعمل معا في تناسق واتساق مثلما عمل عقل العالم الرياضي رينيه ديكارت. ومن ثم فإن الرياضيات هي المفتاح الذي يكشف لنا كل غوامض خبرتنا ويمحو كل مظاهر التشوش والخلط فيها. وحرى بنا أن نتفكر في مشكلاتنا مثلما نتفكر في المشكلات الرياضية، ونلتزم الحرص والدقة في تحديداتنا، وفي كل خطوة نخطوها، وأن ننشد أولا وقبل كل شيء الوضوح والاتساق دون أن نورط أنفسنا بأي حال من الأحوال في التعقيدات المدرسية (الاسكولائية)، ودون أن نحاج ابتغاء المجادلة ليس إلا. ولم يكن ديكارت بالمفكر الذي يعبد الاستقراء شأن بيكون، بل كان ينظر في ازدراء عقلاني كامل إلى الوقائع الخام التي تلتقطها انطباعاتنا الحسية.

وعنى ديكارت كمفكر موسوعي بالعديد من مجالات العلم والمعرفة، وكانت له على سبيل المثال مكانة بسيطة في تاريخ علم وظائف الأعضاء ذلك لأنه أجرى قدرا من الدراسة على عمل الجهاز العصبي. ولكنه هنا كما هي العادة الباحث الفيلسوف وليس الباحث المعملي الدؤوب. كان يبحث عن مركز الروح (وقد اعتقد أنها بشرية خالصة تخص الإنسان دون بقية الفقريات) وظن أنه وجد مركز الروح في الجسم الصنوبري، أي الغدة الصنوبرية، والتي نراها اليوم أثرا باقيا لعضو حسي هام كان موجودا في الأشكال الحيوانية السالفة.

ورأى ديكارت أن من الأهمية بمكان تحديد موقع الروح في الجسم ذلك

لأن مذهبه الفلسفي زج به في مشكلة فنية «تقنية» هامة جدا بالنسبة لمستقبل تاريخ الفلسفة الشكلية. وسوف نكتفي هنا بلفت نظر القارئ إلى هذه المشكلة. إذ بوسعه أن يتابعها عند كل من لوك وباركلي وكانط حتى القرن التاسع عشر بل والعشرين. بيد أنها ليست هي المشكلة التي هزت مشاعر العالم وإن كانت قد أثارت الفلاسفة، وتعتبر في الحقيقة مثالا طيبا يبين لنا كيف أن مؤرخ الفلسفة ومؤرخ الفكر حين يقوم كل بدوره وسط الناس لا بد وان يستخدم مفاهيم مختلفة ويركز اهتمامه على موضوعات مغايرة.

وفي إيجاز شديد، انتقل ديكارت بعد هذا من مبدئه الأولى «Cogitoergo Sum» أنا أفكر إذا أنا موجود إلى مذهب له في علم النفس وإلى نظرية في المعرفة يقابل فيها بين الفكر الواضح وبين العالم الحسي المشوش القائم بصورة ما خارج الفكر وإن كانت تربطه، ما لم نكن جميعنا مجانين، بالفكر رابطة ما. وتهدي الروح تفكيرنا-وربما أراد ديكارت أنها تصنع تفكيرنا- وتنبئ الجسم بوسيلة ما، ربما عن طريق الجهاز العصبي، بما يفعله. ورأى ديكارت، وكان محددا وقاطعا في رأيه هذا، أن الحيوانات الأخرى ليست سوى آلات تستجيب إلى منبهات البيئة من خلال شيء قريب الشبه جدا بما نسميه نحن الآن الأفعال المنعكسة الشرطية. غير أن البشر ليسوا آلات بهذا المعنى. أن حياة الناس تديرها أرواحهم، وهي الأرواح التي تشارك بقدر في عقلانية قوانين الكون والرياضيات والله.

وحاول فلاسفة كثيرون منذ ديكارت فصاعدا معالجة موضوع ثنائية الروح والجسد، العقل والمادة، التفكير والإدراك. واقترب الموضوع كثيرا إلى مستويات العامة خلال القرن التالي، على نحو ما نرى في كتاب بوزويل Boswell «حياة جونسون» وحل فيلسوف إنجليزي آخر هو جورج باركلي[18] المشكلة بان قرر أن «المادة» لا وجود لها، وصاغ عبارة باللاتينية قريبة الشبه بعبارة ديكارت إذ قال وجود الشيء هو إدراكه esse est percipi وان كل الواقع فكرة في عقل الله. وأحس جونسون بان عبارة المادة غير موجودة تشكل امتهانا للحس السليم لديه فركل القائم الخشبي المخصص لربط الخيل وألقى به على قارعة الطريق ثم صاح بأعلى صوته مؤكدا انتصاره قائلا وهكذا يا سيدي دحضت فكرته».

وتمثلت أكثر مراحل هذه المعضلة فنافاه للعقل في مشكلة الأنانيـة[*1] Solipsism وهـي مشكلة ما كان لها أن تظهر إلا كنتيجة لازمة عن الديكارتية. إن عمليات الفكر التي تجري بداخلي تنبئني بكل ما أعرفه، وتعتمد هذه العمليات في الحصول على معلوماتها على الانطباعات الحسية التي يتم تسجيلها على النهايات الطرفية للأعصاب والتي تنتقل منها إلى المخ بيد أنني لا ألمس واقعيا ما هو قائم وراء النهايات العميقة تلك الأسلاك التلغرافية إلى تمتد لتصل إلى المخ. ومن يدريني فربما تكون هذه الرسائل كلها أمورا زائفة-إذ ربما لا لشيء آخر هناك، وربما لا يوجد سواي في هذا الكون وما عدا ذلك ودا وخداع، أنا أفكر إذا أنا موجود-ثم لا شيء آخر يفعل ما أفعله أو بحاجة إليه. وهذا الرأي، بطبيعة الحال هو الرأي الممثل للجناح المتطرف في الفلسفة غير أن المشكلة برمتها التي أثارتها الثنائية الديكارتية هي مشكلة لا سبيل إلى حلها في واقع الأمر، ونجد من الفلاسفة الآن من بدرجها ضمن مشكلات فلسفية أخرى استعصى حلها مثل مشكلة زينون [9] Zeno ويقولون إنها لا تعدو كونها لغزا عقليا. ويجب ألا يذهب بنا الظن إلى حد الاعتقاد بان ديكارت هو الفيلسوف العقلاني الوحيد خلال هذين القرنين، وإن جاز أن يكون خير مثال يعبر عنهم. ذلك أن هوبز، الذي أسلفنا الحديث عنه كفيلسوف دولة التنين، إنما كان من نواح عديدة فيلسوفا عقلانيا كاملا مثل ديكارت. ورأى كثيرون من المؤرخين والفلاسفة أن من المفيد المقابلة بين النزعة العقلانية وبين ما يسمونه التجريبية «الامبريقية»[10] ومثل هذا التصنيف يسلم عملا وفعلا بمصطلحات ونظرة الثنائية الديكارتية. فالعقلانيون هم أولئك الذين يؤكدون على الجانب الذهني أو العقلي أو الفكري «المثالي» في التناقض بين الروح وبين الجسد. والتجريبيون هم أولئك الذين يؤكدون على الجانب المادي، والبدني والحسي في هذا التناقض. غير أن كلا الطرفين، أو كلا من الفلاسفة التجريبيين والعقلانيين ابتداء من بيكون ومرورا بديكارت وهوبز وحتى جون لوك نفسه ذهبوا إلى أن العالم استمد معناه ودلالته لأنه معقول، لأنه من نوع النمط الأساسي الذي نرى خير مثال له في مظاهر التقدم الرياضية والعلمية العظيمة التي شهدها هذان القرنان. بعبارة أخرى أن العقل عند هذا الفيلسوف يؤدي ذات الدور الذي تؤديه المادة عند ذاك الفيلسوف. وهذا لا ينفي بطبيعة

الحال الخلافات الواسعة والعديدة في النظرة إلى العالم عند فيلسوف مثل هوبز أو لوك، ولا ينفي وجود الكثير من المشكلات الفلسفية التي يتفق رأيهما وغيرهما بشأنها. إلا أن النزعة العقلانية والنزعة التجريبية ظل يجمعهما شيء واحد هام خلال القرنين الأولين من العصر الحديث: إذ يؤكدان أن للعالم معنى مفهوما-وهو معنى رياضي في الأساس.

والحقيقة أن النزعة العقلانية خلال القرن السابع عشر امتدت على يد الفيلسوف اليهودي سبينوزا إلى مسافات بعيدة في العماء الكثيف مثلما حدث مع أفلاطون. وباروخ سبينوزا من أسرة يهودية برتغالية استقرت في هولندا. عاش حياته وفق مقتضى الآراء الشائعة عن الفيلسوف الزاهد في الدنيا فقد رفض أن ينجح في عالم تعتبر النفوس الحساسة تقييمه للنجاح في منتهى الفجاجة والابتذال. وإذا كان سبينوزا عاش خلال القرن الذي كافأ رجالا من أمثال ديكارت بالشهرة الواسعة، فانه رغب عن هذا كله وآثر أن يتكسب قوت يومه عن طريق صقل العدسات في أمستردام-وهو عمل كانت له فيه خبرة ممتازة. وطرده المحفل اليهودي بسبب أفكاره غير التقليدية. وعاش حياة بسيطة إلى أقصى حد وألف كتبا في الميتافيزيقا جريا على أسلوب زمانه. ولا يسعنا هنا أن نقدم تحليلا حقيقيا لأعمال هذا الرجل، فيلسوف الفلاسفة. ولعل خير كتبه كلها كتاب يعالج فيه الأخلاق ويقيم عليها براهين رياضية، حيث يستخدم الأشكال الخارجية للبرهان الرياضي ومسؤولا إلى الله والخير الكامل. ويصف البعض سبينوزا أحيانا بأنه مفكر وحدة الوجود غير أنها صفة فاترة خالية من كل حس لا تصدق التعبير عن مفكر يتقد غيرة وحماسا في بحثه عن إله كامل ومتعال، ولكنه لا يعز على فكرنا البشري الناقص. رقاده العقل إلى استسلام صوفي إلى «حب عقلي لله»:

«وحب العقل للرب هو عين حب الرب الذي به يحب ذاته. لا بقدر كونه لانهائيا، بل بقدر إمكانية التعبير عنه بواسطة العقل البشري منظورا إليه في صورة الخلود. بمعنى أن حب العقل للرب هو بعض الحب اللانهائي الذي يحب به الله ذاته. ومن هذا ندرك بوضوح قوام خلاصنا أو حريتنا أو الرضى عنا، أو إن شئت فقل في حب ثابت أبدي ابتغاء الله، أي، في حب الله ابتغاء البشر. وهذا الحب أو الرضا هو ما يسميه الكتاب المقدس

المجد»

ومن العيب المخزي أن نجتزئ بهذا القدر المقتضب في حديثنا عن سبينوزا، وهو جدير بان يحظى باهتمام كل من شاء سبرغور مزاج فكري حظى دائما وأبدا بإعجاب المفكرين. ورأوا فيه متمردا بارعا روحيا، قادرا على أن يثبت رسوخ قدمه بصورة مذهلة في أمور العقل. ولكن بالنسبة لنا تكفينا الإشارة إلى أن سبينوزا استطاع، خلال قرن الإنجازات العلمية الرائعة، ومن خلال العمل بالمفاهيم الرياضية أن يصوغ فلسفة أخروية تضارع أي فلسفة أخرى صاغها مفكر من مفكري العصر الوسيط. وإن الطرق كثيرة، وكثيرة جدا تلك التي تفض إلى مكان الصوفي غير المحدد.

الأفكار السياسية:

الأفكار السياسية للمفكرين العقلانيين الأوائل هي في أغلبها من النوع الذي ناقشناه في الفصل السابق. رفض هوبز، على وجه الخصوص، النظريات المشابهة لحق الملوك المقدس، ذلك لأن المفكر العقلاني كان يفكر ما هو مقدس أو الهي بالمعنى التقليدي المسيحي. بيد أنه مع هذا كان يؤمن بوجود نسق من العلاقات السياسية الحقة التي يمكن اكتشافها عن طريق تأمل بعض القضايا الخاصة بسلوك الإنسان-مثال ذلك القضية القائلة بان كل البشر ينشدون أولا، والقضية القائلة بان البشر في حالة الطبيعة يفتقدون الأمن. ويلزم عن هذا «عقليا» في رأى هوبز أن الناس ستتقارب وتجتمع معا وتصوغ عقدا من شانه أن يخلق سلطة مطلقة مثلها كمثل أي سلطة إلهية. والفارق الوحيد أنها من خلق الناس في الطبيعة. وكان المفكرون من أمثال هوبز وهارنجتون وبودان مفكرين إنسانيين تأثروا بالتيار العقلاني لزمانهم، وعملوا جميعا في إطار سلطة تقليدية. ومهدوا السبيل لسياسة التنوير، والمواقف السياسية التي ورثناها نحن الأمريكيين من مصادرها المباشرة، غير أنهم لم يبلغوا ما بلغه فلاسفة القرن الثامن عشر من تفاؤل كامل.

والشيء الجديد والأصيل في الفكر السياسي لهذين القرنين هو الأثر الفكري الذي خلفه مكيافللي. يشارك مكيافللي كل هؤلاء العقلانيين رأيهم عن الرفض التام لأي شيء خارق للطبيعة، وينكر معهم تدخل الله في شئون

الحياة اليومية للبشر. ولا يلقي ماكيافللي بالا لفكرة العصر الوسيط القائلة أن الله وراء النظام الأخلاقي. ويبدأ انطلاقا من خاصية الفضول وحب المعرفة التي تميز بها عصر النهضة في محاولة منه لفهم كيف يسلك البشر. وسوف يتضح لنا أنه كان يؤمن في واقع الأمر بآراء راسخة عن الكيفية التي ينبغي أن يسلك بها البشر. ولكن هناك يقينا أساسا يبرر ثناء فرنسيس بيكون عليه إذ قال بيكون إننا مدينون بالكثير ماكيافللي إذ حدثنا عما يفعله الناس بدلا مما ينبغي عليهم أن يفعلوه. بعبارة أخرى فان جزءا على الأقل من أعمال ماكيافللي يبدو وكأنه من نوع العمل الذي يقوم به العالم الفيزيائي، إذ يقوم على الملاحظة وجمع الوقائع ويتخذ من ذلك نقطة بداية لكل تفكيره في الموضوع ويرتكز بعض تفكيره على النزعة الوطنية، أي على الكراهية الإيطالية للسلطات الأجنبية التي هيمنت على إيطاليا. وهو ليس بحال من الأحوال من المعادين المحدثين للفكر. انه مثل بيكون يحمل في متاعه الكثير من العصور الوسطى. ولكنه أيضا مثل بيكون، وبخاصة في بعض صفحات كتابه «الأمير» يحاول تحليل معطياته، ويجمع بينها ويربطها ببعضها دون اعتبار للأخلاق أو الميتافيزيقا.

أن الكتاب الصغير الشهير-وان كان لا يزال ممقوتا لدى الكثيرين-الذي ألفه مكيافللي تحت عنوان «الأمير» صدر عام 1532 بعد وفاة مؤلفه بخمس سنوات وهذا الكتاب، وكتابه «تعليق على [المؤرخ الروماني] ليفي»، يعطيان صورة شاملة لمنهج مكيافللي وعقله. ويحاول مكيافللي في كتابه «الأمير» وصف السبل التي يلجأ إليها في الغالب الأعم الحاكم الفرد (الأمير) ويبقى عليها ليدعم بها مكانته كحكم. انه لا يحاول التأكيد على ما سيفعله الأمر الفاضل أو الأفضل، ولا أن يقدم تبريرا للطاعة، ولا حتى أن يعرض محاسن ومساوئ السياسة وما هو خطأ أو صواب فيها. انه يحدد لنفسه مشكلة فنية إذا ما توفرت ظروف بذاتها، فما هي الظروف الأخرى التي من شانها أن تصون وتدعم أو تضعف الظروف والأوضاع الأصلية. ولكن لندعه هو يتحدث عن ذلك بنفسه:

«انتقلنا الآن إلى التفكير فيما ينبغي أن يكون عليه سلوك الأمر ومواقفه إزاء رعيته وأصدقائه. أعرف أن كثيرين كتبوا عن هذا الموضوع، ومن ثم أحس بأنني قد اتهم بالوقاحة فيما اعتزم قوله إذا لم أنهج في تعليقاتي

ذات النهج الذي استنه الآخرون. ولكن أما وقد استقر عزمي على أن أكتب ما قد يفيد القارئ الواعي، لذا رأيت أن ألاحكم الأصول أن التزم جانب الصدق الواقعي للموضوع دون ما نتخيله أنه كذلك. لقد ابتاع الخيال الكثير من الجمهوريات والإمارات التي لم يرها أحد ولم يعرف إنسان لها وجودا حقيقيا، ذلك لان أسلوب حياتنا مخالف تماما لما ينبغي أن تكون عليه حياتنا وكيف نعيشها حتى أن من يدرس ما ينبغي أن يكون دون ما حدث فعلا سيعرف سبيله إلى السقوط وليس البقاء. إن المرء الذي يجاهد بكل السبل ليكون فاضلا يلقي بنفسه إلى التهلكة لا محالة وسط حشد غفير من الأراذل. ولهذا يصبح لزاما على الأمير، إذا شاء البقاء في السلطة، أن يعرف كيف لا يكون فاضلا، وأن يتعلم متى يستخدم معرفته ومتى يحجم عن استخدامها وقتما يشاء.. .. . علاوة على هذا ينبغي عليه ألا يبالي بما قد تجلبه عليه مثل هذه الرذائل من خزي وعار والتي دونها يتعذر عليه الحفاظ بدولته. إذ سيتضح لنا، لو تأملنا الأمر مليا، أن بعض العادات التي تبدو فاضلة تعني دمار من يلتزم بها، والبعض الأخر الذي يبدو رذائل فيه أمن ورفاهة الأمير»

ثم يمضى مكيافيللي في محاولة لاختبار صواب رأيه من خلال مشكلات واقعية محددة. هل ينبغي على الأمير أن يكون كريما أم بخيلا ؟ هل ينبغي أن يقال عنه أو يظنه الناس كريما أم بخيلا ؟ هل القسوة أم الرحمة هي الأسلوب الأمثل ؟ يجيب مكيافيللي إجابة طبيب أو إجابة يتمتع بحس سليم إزاء أمور عادية وضيعة ويقول إن الأمر كله رهن بالعناصر الأخرى للموقف، رهن بالمتغيرات الأخرى في موقف إنساني شديد التعقيد حتى ليوضع في صيغة معادلة رياضية. ولكن لندع ماكيافللي هو الذي يتحدث إلينا مرة أخرى:

«هنا يبرز السؤال: هل من الأفضل أن تكون محبوبا من أن تكون مرهوب الجانب أم مرهوب الجانب من أن تكون محبوبا؟ الإجابة على هذا أن من المرغوب فيه أن تكون الأمرين معا، ولكن نظرا لصعوبة تحققهما سويا، وإذا كان لا بد من الاختيار فان الأكثر أمانا أن تكون مرهوب الجانب من أن تكون محبوبا . فثمة ملاحظة نلمسها لدى الناس بعامة: انهم جاحدون، متقلبون، مخادعون حريصون على تجنب المخاطر، يقتلهم الجشع وإذا كنت

نافعا لهم فكلهم معك، يفتدونك بدمهم، وأموالهم وحياتهم وبنيهم طالما الخطر بعيدا كما لحظنا من قبل. ولكن إذا ما دنا الخطر انقلبوا عليك. وأي أمير يثق في كلماتهم فقط دون أن يأخذ حذره ويعد عدته سيلقي بنفسه إلى التهلكة، ذلك لأن الصداقات التي تشري بالمال دون العظمة والنبالة وكبرياء النفس يدفع المرء ثمنها في الحقيقة، ولكنها لن تكون ملكك وخاصتك، ويستحيل عليك أن تلوذ بها وقت الحاجة. والناس أقل ترددا في معاداة المحبوب عن معاداة من يرهبون جانبه. ذلك لأن الحب يعصمه التزام، وحيث إن البشر أشرار فانهم سرعان ما يتحللون من رباط الحب كلما بدا لهم ا نفع ذاتي في ذلك، أما الرهبة فيلازمها الخوف من العقوبة وهو ما لا يهن أو يقر أبدا.

«ولكن ينبغي على الأمير أن يجعل من نفسه حاكما مرهوب الجانب بطريقة تجعله، إذا لم يكن جديرا بالحب، يتجنب العار والمقت إذ يمكن للأمير أن يكون مرهوبا وغير مكروه في آن واحد. ويكفي الأمر لكي يبلغ هذه الغاية في الحقيقة أن يصون أموال رعاياه ومواطنيه وأعراضهم وإذا كان لزاما عليه أن يجد سبيلا لإعدام شخص ما، فأحرى به أن يتلمس تبريرا مناسبا وسببا عاما، ثم يجمل به قبل كل شيء أن يعف عن أملاك الآخرين ويمسك يده عنها إذا أيسر على الناس أن ينسوا موت أبيهم من أن ينسوا فقدان ميراثهم. وبعد هذا فلن تعوز الأمير المعاذير للاستيلاء على الممتلكات. وما أن يشرع أمير في الحياة على السلب حتى يجد دائما بعض العذر والتبرير لنهب الآخرين، وعلى العكس من ذلك حجر الإعدام فإنها أندر وأسرع استهلاكا» هذه الفقرات قد تبدو زائفة أو صادقة، أو مزيجا مرن الاثنين، في نظر قارئ يعيش في القرن العشرين، ولكنها لن تبدو جديدة تماما. ولقد عودنا علماء النفس على فكرة مؤداها أن من الأفضل أن ندرس الأعمال السيئة للبشر مثلما ندينها، أو ربما أن ندرسها دون أن ندينها غير أن كل تلك الأفكار كانت جديدة تماما عندما نشرها ماكيافيللي. وعلى الرغم من أن الناس في العصور الوسطى لم تلتزم سلوكا أفضل مما وصفه ماكيافيللي وحدثنا فيه عن الثوابت في الطبيعة البشرية، إلا أن من تصدوا للكتابة لم يفعلوا أكثر من الإشارة إلى وجود هذا النوع من السلوك. حقا لقد هاجموه من على منابرهم، وازدروا ما انطوى عليه من منافاة

للأخلاق، والأهم من ذلك كله أنهم اعتقدوا أنه سلوك لا يتفق مع طبيعة البشر حتى على الرغم من أنهم لم يملكوا سوى التسليم بوجوده.

إذن مكيافيللي أصيل في تحليله السياسي الواقعي، على الأقل في سياق الثقافة المسيحية الغربية. لقد حاول إلى حد ما أن يفعل ذات الشيء الذي كان علماء الطبيعة في بداية طريقهم إليه في ملاحظة الظواهر بدقة ثم ترتيبها وتصنيفها في قوانين عامة (مبادئ الاطراد والقواعد العامة) على نحو يسمح بالتنبؤ الصادق بظواهر الطبيعة في سياق محدد. بيد انه لم يوفق في مجاله مثلما وفق العلماء في مجالاتهم. وسوف نشير فيما يلي إلى ثلاث طرق اخفق مكيافيللي فيها عند محاولته تطبيق المنهج العلمي على دراسة السياسة (ولم يتسن تطبيقها بنجاح تام حتى الآن، وهناك من يرون استحالة تطبيقها بصورة ناجحة ومفيدة على دراسة السياسة)

أولا: لعل القارئ لاحظ، حتى خلال هذه الفقرات الموجزة التي اقتبسناها آنفا، نظرة مفرطة في احتقارها أو تشاؤمها تجاه الطبيعة البشرية. فهو يقول البشر عامة جاحدون متقلبون مخادعون. وإذا تكلمنا وفق الأسلوب العلمي فقد يستحيل إصدار مثل هذا التعميم عن البشر. ومشكلة من هذا الطراز هي في رأي العلم لا معنى لها. بيد أن أكثرنا في غمرة الشك يصدر أحكاما من هذا الطراز عن أقراننا من المخلوقات حين نتحدث إجمالا. ولكن على طول المسافة الفاصلة بين الحب القائم على الثقة بهم وبين الازدراء الانفعالي نحوهم توجد مواقف متباينة لم يتأت يقينا تصنيفها في أحكام علمية. وينزع مكيافيللي نزوعا شديدا نحو السخرية المتطرفة. وبما جاء ذلك جزئيا كرد فعل ضد اعتقادات مسيحية ورعة لا تتخذ موقفا ساخرا من البشر، إذا ما سلمت بمبدأ الخطيئة الأزلية وإنما تعنى في الحقيقة كثيرا بإمكانية خلاصهم. ويبدو أن مكيافيللي أراد أن يصدم ليبدو إنسانا حكيما وشريرا. ولعله مثالي معكوس، أي إنسان ساخر لا لشيء إلا لأنه ينشد المزيد من الكمال. وهنا العديد من المشكلات النفسية الخطيرة التي يتعذر حلها من خلال دراسة البشر الأحياء ويكاد يستحيل حلها بالنسبة لأعلام الماضي. ويبدو مكيافيللي في الحقيقة مفكرا محبطا، انه، كما هو واضح، لا يتخذ موقف المفكر المبتذل والعادي والتقليدي في زمانه.

ثانيا، أن تجرد رأي ماكيافللي محدود ومتأثر إلى حد كبير بحميته

الوطنية الإيطالية. فكتاب «الأمير» ليس في فحواه وهدفه رسالة علمية أو أكاديمية عن فن الحكم. وإنما هو رسالة في فن الحكم في إيطاليا خلال القرن السادس عشر، وهو رسالة عنيت بتحريف الأمير والإلحاح عليه من أجل واجب ومن أجل منافع تترتب على توحيد إيطاليا وطرد الأجنبي. والفصل الأخير من كتاب الأمر أنشودة حماسية في مديح إيطاليا وساعدت مكيافللي على استرداد شهرته مع الأجيال التالية الذين وجدوا في القومية الإيطالية قضية نبيلة. ونحن هنا لسنا بحاجة إلى أكثر من ملاحظة لا أن هذا أيضا يمثل تشويها لجهد مكيافيللي في سبيل رؤية الأشياء كما هي في الواقع. انه ينشد أمورا جد مختلفة، ويبتغي إيطاليين مغايرين تماما، ولهذا تعذر عليه التجرد التام.

أخيرا، على الرغم من خبرة مكيافيللي في شئون الملاقاة الدولية وشئون الحكم الأخرى على المستوى الوظيفي او البيروقراطي، إلا أنه كتب أعماله الشهيرة في صورة أشبه بالعزلة الأكاديمية. فمثلما حاول أن ينأى بنفسه عن الكتابة بأسلوب ورع محسن بشر غير واقعيين. فقد نأى بنفسه كذلك في محاولة منه لكي لا يكون أكاديميا بل رجلا خبيرا بشئون الحياة والناس. وهذا الوضع الأخير خطر ومدمر. وهو إفساد وتشويه من أسوأ طراز. ويحاول مكيافيللي جاهدا وبكل السبل لكي يبدو رجلا خبيرا بأمور الحياة والناس، واستطاع على مدى قرون أن يصدم من لا خلاق لهم وإن كانوا تقليديين. بل إن شهرته نفسها كرجل ضرير-أو ناصح بالشر-هي في ذاتها برهان على فشله. وإن المعرفة العلمية لا تتضمن تلك العناصر التي تفتت أو تشوه ذكاء مكيافيللي وبراعته.

ولكننا لن نجانب الصواب حين ننظر إلى مكيافيللي باعتباره أحد الرواد الأوائل الذين بذلوا الجهد في سبيل دراسة سلوك البشر داخل المجتمع على نحو ما يدرس العالم سلوك الغازات أو الحشرات. ربما يكون مال هذا الجهد الفشل مستقبلا، فربما بعد عدة قرون من الآن تبدو «العلوم الاجتماعية» التي ندرسها إحدى السبل المسدودة التي سلكها البشر. ولكن أما وأننا ملتزمون الآن باتباعها فان الواجب يقتضينا أن نعترف بالجميل الذي أسداه مكيافيللي. حقا أن اكثر ما قاله سبق أن قيل من قبل، والكثير من آرائه تضمنها الفكر السياسي الإغريقي، فقد سبق أن تحدث أرسطو

على سبيل المثال عن ملاحظاته بشان السبل التي يسلكها الناس في الحياة السياسية ودونها. وثمة مجموعات كاملة من الأقوال المأثورة والمقالات المختصرة التي تتحدث عن الطبيعة البشرية وخصائص سلوك البشر ونقط ضعفهم وحماقاتهم كبيرها وصغيرها. بيد أن معظمها لا تجاوز حدود الحس السليم أوهي أشبه بنوع من الحكمة الشعبية. وهي في هذا صنو حكمة الشيوخ عن تقلبات الطقس. ولكن يتعين على العلم أن يأخذ ما تصوغه الحكمة الشعبية في عبارات حدسية ويعالجه بمنهجه محاولا وضعه في نسق وتقييمه وفق معايير محددة، وصوغه بلغته الاصطلاحية. حقا قد يكون رجال الأرصاد أول الأمر أقل مصداقية من الشيوخ المجربين عن مسار الطقس وتقلباته. وقد يبدو رأيهم بالمقارنة أقل نضجا. وغير عملي إلا أن العلم المنهجي النقي هو الرابح دائما على المدى الطويل.

ومكيافللي هو العالم في مرحلته الأولية الواعي بدوره، إنه يسعى جاهدا للوصول إلى ما يكمن حقيقة وراء كل تلك الكلمات الجميلة التي يسطرها الناس عن السياسة وعن الأخلاق. ولم يشأ أن يقنع بقليل من الآراء العشوائية عن هذه الموضوعات. وعمد إلى الدراسة المنهجية لمشكلات بذاتها، لا بهدف اكتشاف ما هو صواب بل فقط اكتشاف ما هو قائم فعلا. ولم يكن موفقا تماما في الالتزام بمزاج متعادل غير منحاز، وأن يكون متجردا تماما عن الهوى كما ينبغي له أن يكون. وقبل هذا أو ذاك أخفق بوجه عام-وان كانت هناك بوادر تشير إلى أنه رأى العامل المؤثر الذي يعنيه-في التحقق من أن آراء الناس الأخلاقية ومثلهم العليا الأخلاقية ترتبط بعلاقة ما بأفعال البشر حتى وان لم تكن هذه العلاقة علاقة عليه بسيطة. بعبارة أخرى فقد وقع مكيافللي في ذات الخطأ الذي لا يزال يكرره بعض كتابنا الساخرين عن السياسة والأخلاق. إنه يسقط من اعتباره إيمان الناس مجاهرة بالخير لا لشيء إلا لأنهم لا يسلكون بمقتضاه في حياتهم العملية.

وينتمي فرنسيس بيكون كذلك عن جدارة إلى قائمة من حاولوا دراسة السلوك البشري على نحو ما يدرس العالم التشريح أو وظائف الأعضاء إذ نلاحظ بوجه خاص في القسم الأول من كتابه «التجديد العظيم Instauration Magna> أنه يحدد لدراسته موضوعا شغل كثيرا علماء النفس الاجتماعيين والسياسيين في عصرنا هذا-أعني بذلك الدراسة المنهجية للكيفية التي

يتأثر بها العقل في كتاباته بالعوامل اللامنطقية والعارية من الخبرة. ونعود لنقول إن الناس عرفوا منذ بداية ثقافتنا أن «الفهم البشري ليس موضوعيا وغير متحيز» كما قال بيكون. وقد عرفنا منذ أمد طويل أن الرغبة أب الفكر ومصدره وأن الناس لهم أهواؤهم وأن لغتنا ذاتها زاخرة بالمعاني المبهمة والأضداد ولهذا فان الإرادة إذا انعقدت على التزام الدقة والموضوعية سوف يظل السبيل إلى ذلك عسيرا. غير أن تحليل بيكون لهذه الصعاب تحت اسم (الأوثان، لا يزال تحليلا ثريا موحيا، ولا يزال واحدا من أفضل المحاولات المنهجية لتصنيف تبريراتنا العقلية.

ووجد بيكون أربع فئات من الأوثان التي تحدق بعقول البشر أو تعشش فيها وهي أوثان القبيلة، وأوثان الكهف، وأوثان السوق، وأوثان المسرح. ويعني بأوثان القبيلة الأخطاء النابعة من الطبيعة البشرية ذاتها، أي أن مصدرها جهازنا الحسي وعقولنا. فعبارة مثل «الإنسان مقياس كل شيء» تعني في الواقع أن معاييرنا حتى في مجال العلم تنزع إلى التباين لعوامل ذاتية ويقصد بيكون بأوثان الكهف شيئا قريبا جدا من المعنى الشائع لكلمة الهوى والانحياز أي الأخطاء التي تصوغها وتفرزها شخصيتنا، أو الكهف الصغير الذي جوفناه لأنفسنا في هذا العالم القاسي ويعني بأوثان السوق ما يمكن أن نسميه الآن التشوش الذي تحدثه الدعاية والإعلان وعمليات الاستمارة المتبادلة بين الناس والتي يؤثر بها الواحد على الآخر وسط الحشد البشري أو خلال أي تعامل اجتماعي أي أخطاء الناس حين يجتمعون. ويقصد بيكون بأوثان المسرح الأخطاء التي تراكم حين يحاول الناس اصطناع تأويلات نسقية للكون-وهذه هي أخطاء الفلاسفة والمفكرين، أخطاء صوغ الإنصاف واصطناع المذاهب والتي يسهل بناء عليها الزعم بان بيكون ذاته أخطأ. ولكن لندعه يحدد بنفسه معنى هذا الطراز الأخير من الأوثان:

«وهناك أخيرا أوثان هاجرت إلى عقول البشر من العقائد المتباينة للفلسفات، وانتقلت كذلك عن قوانين البرهنة الخاطئة. وأنا أسمي هذه بأوثان المسرح، ذلك لأن كل المذاهب التي تلقيناها ما هي، في تقديري، سوى كم هائل من المسرحيات التمثيلية التي تمثل عوالم من خلقها هي اقتداء بطراز غير واقعي ومسرحي. وأنا لا أقصر حديثي هنا على المذاهب الرائجة الآن، أو على الطوائف والفلسفات القديمة وحدها: إذ لا يزال

بالإمكان تأليف المزيد من هذا النوع من المسرحيات وإنجازها بنفس الطريقة المصطنعة. ومن ثم نتبين أن الأخطاء الشديدة التباين والاختلاف لها، على الرغم من هذا، أسباب متماثلة في الغالب الأعم، وأكرر قولي أنني لا أقصد بهذه المذاهب الكاملة فحسب بل أقصد أيضا الكثير من المبادئ الأساسية والبدهيات في العلم التي أورثنا التقليد إزاءها الإهمال وسرعة التصديق «وغني عن البيان أن محاولة تطبيق مناهج مماثلة لمناهج العلوم الطبيعية في بعض نواحيها على دراسة العلاقات البشرية لم تثمر مثلما أثمر تطبيق هذه المناهج ذاتها على العلوم الطبيعية. بل لا نزال حتى اليوم يعوزنا إجماع الرأي بشان العلوم الاجتماعية-على الرغم من الأسلوب المتبع حديثا في المقابلة وبصورة غير مواتية بينها وبن العلوم الحقيقية»

وتماما مثلما استهدفت النزعة العقلانية عند ديكارت أو النزعة التجريبية عند بيكون صوغ كوزمولوجيا وبلوغ يقين بشان كل العلاقات الممكنة في الكون. كذلك فان غالبية من انشقوا عن آراء العصر الوسيط في مجال الفكر السياسي عملوا جاهدين على صوغ مذهب في السياسة تراءى لهم أنه بصورة ما مبرأ من كل نواقص السياسة كما هي في التطبيق العملي. وسنرى في الفصل التالي كيف أن التفكير السياسي والأخلاقي في مطلع العصر الحديث قد تحول تماما وبصورة حاسمة خلال القرن الثامن عشر إلى قنوات عقلانية. ولم تكن محصلة هذا التحول علما للسياسة بقدر ما كانت أيديولوجيا سياسية أخرى، أو بمعنى أصح مجموعة من الأيديولوجيات. ونحن لا نسوق كلامنا هذا تعبيرا عن الشكوى أو الاستياء. فما لم يغير البشر من طبيعتهم تغييرا جذريا، ستظل الأيديولوجيات السياسية والمذاهب الميتافيزيقية على ما يبدو، عنصرا حيويا لمتطلبات البشر الروحية. ونحن لا نزال نعيش في نسق الآراء الخاصة بالقضايا الكبرى التي صيغت خلال القرنين الأولين للعصر الحديث وأينعت لتؤتي ثمارها في القرن الثامن عشر.

بناء العالم الحديث- الخلاصة

تشكلت ثقافة المجتمع الغربي الحديثة فيما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر. ومع مطلع القرن الثامن عشر كان المتعلمون من الرجال

والنساء، بل وكثير من غير المتعلمين أيضا، بدءوا يؤمنون باعتقادات محددة عن أنفسهم وعن الكون وعن رسالة الإنسان على الأرض وما يمكن أن يفعله في هذه الدنيا، وكلها اعتقادات لم يكن يؤمن بها أسلافهم في العصور الوسطى. وعاشوا في عالم بدا لهم جديدا تماما حيث إن أفكارهم عنه كانت جديدة بالفعل. حقا لم تكن كلها جديدة بطبيعة الحال، فقد كانت غالبية المجتمع الغربي لا تزال مسيحية في عام 1700 مثلما كان في عام 1400. والقضية المحورية التي يفرضها هذا الكتاب هي أن اكثر ما كان يؤمن به رجال أوروبا ونساؤها خلال القرن الثامن عشر وما تلاه كان متناقضا مع بعض جوانب هامة جدا من العقيدة المسيحية التقليدية، أو إن شئت فقل إن عصر التنوير غير جذريا العقيدة المسيحية. ولا يزال جانب كبير وهام جدا من المسيحية باقيا كما هو واضح-وليس فقط التنظيم الشكلي للكنائس.

ولكن ثمة تحول بسيط جدا وواضح ويتعين أن يتنبه إليه الجميع. فقد كانت في الغرب في القرن الثالث عشر هيئة دينية واحدة منظمة ألا وهى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، بينما جاء القرن الثامن عشر وهناك مئات الطوائف الدينية المنتشرة في كل أنحاء المجتمع الغربي. بل إن بلادا مثل فرنسا التي ظلت السيادة معقودة فيها على السطح للكنيسة الكاثوليكية كان بها مئات آلاف البروتستانتيين وعدد غير معروف من الطبيعيين أو الربوبيين والملحدين والشكاك يعبرون جميعا في صراحة ووضوح عن حقيقة إيمانهم أو عدم إيمانهم، دون أن يتعرضوا، سوى قلة نادرة، لأي مخاطر حقيقية لمثل ما كان يتعرض له أقرانهم من عقوبات خلال العصر الوسيط. وحرى بنا ألا نخطئ التقدير بسبب كتيبات فولتير ضد إعدام كالاس(11) ودي لابار كتعبير عن اضطهاد الكاثوليك. فهذه حالات نادرة على الأقل في الغرب. وتحطمت الوحدة المؤثرة والفعالة للمسيحية، وما أن حل القرن الثامن عشر حتى كان الغرب زاخرا بالكتابات التي تدافع عن الرأي الداعي إلى التسامح إزاء الاختلافات الدينية، والى الفصل بين الكنيسة والدولة، وأن على الفرد أن يقرر بنفسه أمور إيمانه الديني. والحقيقة أن الطريق بات ممهدا وواضحا لأفكار القرن الثامن عشر مثل القول بان الأديان كلها على اختلافها-بما في ذلك الديانات غير المسيحية-تنطوي على قدر من

الحقيقة والصدق.

وتبدو مثل هذه الأفكار في نظر الأمريكيين أمرا مألوفا وذائعا حتى ليتعذر عليهم إدراك مدى الجدة فيها أو مدى تناقضها الحاد مع ما كان الناس منذ بضعة قرون فقط يعتقدون أنه الحق. إنها أفكار تنطوي على معيار جديد للصدق-الصدق الميتافيزقي واللاهوتي-اكثر مما تنطوي على عزوف وابتعاد عن البحث عن هذا النوع من الصدق. كان الناس في العصور الوسطى يؤمنون بان هذه الحقائق قد حسمها الوحي، وأنها حقائق كاملة بحكم أنها صادرة عن الوحي. قد يخطئها الناس وتعمي عنها أبصارهم، بل قد يعاندون ويقفون ضدها بحكم أنهم ورثة خطيئة آدم الأزلية، ولكن لن يعرف الحقيقة ولن يكون على حق كلى من يقف ضدها. وفي ضؤ هذه الأفكار التي شاعت في العصور الوسطى يصبح حرق أهل البدع والهرطقة أمرا مفهوما. إنهم ثمار عفنة لو تركناها وشانها فقد تفسد الثمار السليمة. وأكثر من هذا أنهم ملعونون وبترهم من الحياة لا يشكل أذى حقيقيا لهم-فقد آذوا أنفسهم بأنفسهم من قبل. صفوة القول أنك إذا عرفت أنك على حق فان كل من يخالفك الرأي فلا بد أنه على خطا. وينبغي على الناس التزام جادة الحق وتنكب طريق الخطأ. ولا يسع المرء أن يدع الأفكار الخاطئة تستشري دون أن تسبب أذى شديدا.

وعلى الرغم من أن محاولات عقلنه أو تبرير التسامح الديني كانت قد بدأت في الانتشار والنمو مع مطلع القرن الثامن عشر، إلا أن خطوط الدفاع الرئيسية كانت واضحة. إنها قد تختلف في التفاصيل غير أنها تنتهي إلى واحدة من القضايا الثلاث التالية: إن هناك حقيقة جديدة أعمق من حقيقة المسيحية التقليدية والتي لو تسامحنا معها فإنها ستفضي في النهاية إلى الحلول محلها أو إلى تعديلها تعديلا شاملا، وهذه الحقيقة لا تتكشف كاملة وتامة للبشر بل يتعين البحث عنها واستكشافها تدريجيا عن طريق التجربة والخطأ وعن طريق البحث والاستقصاء وبذل الجهد الإنساني. أو القضية الثالثة والتي كان يؤمن بها قلة من أناس في تلك السنوات الأولى والتي تقضي بأن ليس ثمة لشيء اسمه الحقيقة أو اليقين في مثل هذه الأمور. وأن الحقيقة دائما نسبية ومن ثم لا الوحي ولا التفكير أو الدراسة ستصل بنا إلى حقيقة مطلقة. ولكن كل هذه القضايا تتفق معا

في رفضها على الأقل لشيء ما في التراث المسيحي المتخلف عن العصور الوسطى. إذ تزعم كلها أنها تقود البشر إلى شيء جديد وأفضل.

وتأكد التحول في الأصول والأساسيات مع نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر وتمثل ذلك في جدال ربما يبدو في ظاهرة غير ذي قيمة دار بين الأدباء في فرنسا وإنجلترا وكان يطلق على هذا الجدل الاسم الفرنسي La querelle des anciens et des modernes أو النزاع بين القدماء والمحدثين ومن الشواهد الإنجليزية على هذا النزاع كتاب فكاهي ألفه سويفت تحت عنوان «معركة الكتب» والخلاصة أن جانبا قرر أن الإغريق والرومان بلغوا بالثقافة في عمومها وتفصيلاتها شأوا عظيما لا سبيل إلى التفوق عليه، فقد كانوا عمالقة رسموا حدود ميادين الثقافة الإنسانية وضربوا لنا الأمثال التي لا نملك أمامها إلا أن نحكيها عن بعد. وبدت الثقافة الكلاسيكية في نظر هؤلاء فردوسا إنسانيا. والزعم بان بالإمكان ظهور مثلها ثانية على الأرض هو عين الفسوق والكفر المبين. وقرر الجانب الثاني أن إنجازات الإغريق والرومان عظيمة جدا في الحقيقة إلا أنها ليست سوى أرقام على الأوروبيين المحدثين أن يحطموها وأن الثقافة الجديدة بوسعها أن تكون ندا لها أو أفضل منها في كل المجالات. فلا جدوى من التشبث بالقول بان القدماء حتما أرفع منا منزلة وأسمى شانا. ذلك لأن بإمكاننا أن نفيد من أعمالهم وأن نعلو على أكتافهم ونبلغ سمتا أعلى.

ويعبر موقف المحدثين في هذا النزاع عن صورة من الصور الأولى لمبدأ التقدم، وهو مبدأ جليل الشان للغاية ومألوف لكل الأمريكيين في يومنا هذا، وقوامه أن الجدة أو البدع ليس هلوسة ولا تراجعا بل جهدا طبيعيا ضمن خطة شاملة. ونحن لا نعرف كيف تأتى هذا التحول الأساسي الثوري في النظر إلى الأشياء. وإنما نعرف يقينا أنه كان عملية شديدة التعقيد وبطيئة نسبيا، والتي يمكن أن نتبين فيها: ثلاثة مكونات فكرية أساسية.

أولا ظهرت سلسلة هامة من التحولات في ممارسات المسيحية ومثلها العليا تحت اسم البروتستانتية. وللحركة البروتستانتية نصيبها الكامل من البطولة الإنسانية والضعف الإنساني، والصراع والغايات الغريبة والعرضية. وتاريخها الذي لا بد في كتاب مثل كتابنا هذا أن نتجاوزه كلية تاريخ مدهش. ولكن لعل ما يهم المؤرخ الفكري أساسا عن البروتستانتية هو أنها كانت

عاملا مذيبا-وأقوى العوامل المذيبة في زمانها-لسلطة العصور الوسطى. لقد سبقت الحركة البروتستانتية الوحدة الشكلية التي أبقت عليها المسيحية الغربية ألفا وخمسمائة سنة وأقامت عشرات من الجماعات أو الطوائف الكبرى غير المئات من الجماعات والطوائف الصغرى زعمت كل منها أنها صاحبة السيادة الدينية الكاملة في مجالها. وأدى انقسام الحركة البروتستانتية ذاتها إلى طوائف كبرى وفروع صغرى إلى تمهيد السبيل لنزعة الشك الدينية. إذ أن العقل النزاع بطبيعته إلى الشك أو الملتزم بالتفكير المنطقي حين يرى مشهدا يضم كما هائلا من المعتقدات المتناقضة والمتعارضة-كل منها تزعم احتكار الحقيقة-لا بد وأن يتخذ من هذا المشهد ذاته بينة على ألا وجود هناك لحقيقة حتى يحتكرها هؤلاء. والعنصر الأكثر إيجابية أن البروتستانتية خاصة في صورتيها الانجليكانية واللوثرية، أفادت كدعامة لتعزيز المشاعر الوطنية لأبناء الدول القومية الإقليمية الجديدة. فلا يزال الله رب البشر أجمعين-ولكن على نحو اثر بفضله الإنجليز أو البروسيين أو الدانمركيين ولكن من خلال الممارسة ومباشرة شئون الحياة الدينية اليومية كفت الكنائس القومية الجديدة عن الإسهام في حياة دولية أو عالمية من نوع الحياة التي كانت تمارسها كنيسة العصر الوسيط القديمة. وعمدت البروتستانتية الكلفنية بخاصة إلى بث نوع من المزيج المتناقض بين أتباعها فيه تشوف إلى العالم الآخر للاتحاد بالرب، وهو تشوف نراه ظاهرا في كل حياة بيوريتانية (متطهرة) وفيه ذلك التوفير الدنيوي للإنسان الذي يكد ويعمل وينجح ماديا. ولكن البروتستانتيين الأوائل لم يصنعوا عالما أو كونا جديدا، فقد آمنوا بالخطيئة الأولى الأزلية، وآمنوا بالكتاب المقدس مصدر الهام ووحي، وآمنوا بسلطة شريطة ألا يمثلها بابا روما، ولكنها لا تزال سلطة تعلو على عمليات التجربة والخطة التي تجري في الحياة العادية. واعتقد البروتستانتيون في إله وسع الكون كله لا يشبه في شئ قوانين الرياضيات وآمنو بنار جهنم كما آمنوا بنعيم السماء للصفوة التي اصطفاها الرب.

والحركة الإنسانية، هي القوة الثانية التي صنعت التحول، وكانت أكثر من مجرد تطبيق جانب من الروح البروتستانتية أو التحررية الغامضة على الحياة الدنيوية. وتشترك مع البروتستانتية في تأثرها كعامل تفتيت للمعايير

التي تخلفت عن العصور الوسطى. وأثارت الشكوك في العرف القائم وفي الفلسفة الاسكولائية الرسمية. وكانت قوة تمرد نشطة من فنانين وباحثين. وقد تمكن بعض فنانيها تماما من وسائلهم (مستفيدين في ذلك من طرق وأساليب صاغتها أجيال تمرست على طرق وأساليب العصر الوسيط) وأبدعوا فنا عظيما للغاية. وكان أكثرهم من المغامرين، والمسرفين في اتباع شهواتهم والرومانسيين والمثيرين وقد ساعدوا على وضع معايير جديدة للفنان والكاتب تميزت بالضرورة بأنها غير تقليدية وغير عملية وأنانية وإن كانت ساحرة تأسر الألباب. ولم تكن صورتها الجميلة الساحرة هي المثل الأعلى المسيحي الخالص بل المثل الأعلى للفتوة الرياضية. وانطوت الحركة الإنسانية، مثل الكالفنية، على تناقضها العميق. لقد تمرد الإنسانيون ضد السلطة الدينية وضد عبس التقليد ويبدو أنهم على الأقل في ممارساتهم العملية مؤمنون بالفكرة الحديثة أن الناس يضعون معاييرهم لأنفسهم، ويصنعون الحقيقة التي ينشدونها وليس الأمر مجرد اكتشافها. بيد أنهم في مجموعهم التزموا موقفا ينطوي على توفير الأساتذة القدماء، واتخذوهم سلطة مطلقة مقدسة شان أي سلطة في العصور الوسطى. ولم يدركوا بوضوح احتمالات ذيوع أفكارهم وتطلعاتهم مستقبلا بين الناس. وكانوا فئة متميزة من المثقفين، فهم أميل إلى المثل العليا الأرستقراطية والملكية وليسوا ديمقراطيين بأي معنى من المعاني. ولم يتصوروا أن العالم يمكن أن يصبح مكانا أفضل كثيرا مما هو عليه إلا لأنفسهم دون سواهم على الأرجح.

والحركة العقلانية هي القوة الثالثة. كانت بدورها عامل هدم وبدت في السنوات الأولى من العصر الحديث أقل وضوحا وقوة من الحركة البروتستانتية والحركة الإنسانية وإن تأكد على المدى الطويل أنها أهم شانا وأقوى فاعلية. لقد أطاح المفكر العقلاني بجانب كبير من المسيحية الكاثوليكية التقليدية فاق كثيرا ما فعله البروتستانتي أو الإنساني. انه لم يقنع بإسقاط ما هو غيبي أو خارق للطبيعة من عالمه، بل كان مستعدا لكي يضع الإنسان نفسه برمته داخل إطار الطبيعة أو «الكون المادي» ورأى في الحقيقة أن على الإنسان أن يهدي نفسه وفق معايير عن الصواب والخطأ. وذهب العقلانيون خلال القرنين الأولين من عصرنا الحديث إلى أن هذه المعايير هي معايير ثابتة ويقينية، وأن الناس اهتدوا إليها ولم يصنعوها.

ولكن إذا كان الإنسان المسيحي في العصور الوسطى وجد هذه المعايير في العرف وفي السلطة وفي كل ما كان خارج العقل، فان المفكر العقلاني جد في البحث عنها وراء المظاهر والعرف والتباينات الظاهرية، وعمل على الاهتداء إليها بفضل البحث المثابر الدؤوب الذي اكتشف فيه العقل المنطقي أن الحقيقة الرياضية تكمن وراء ظهر مبتذل في أشكاله وألوانه. ولم تعان النزعة العقلية من أي من التناقضات البينة التي عانت منها البروتستانتية والحركة الإنسانية-اللهم إلا إذا كنت في حقيقة الأمر شكاكا واقعيا بحيث ترى تناقضا في محاولة تصور أي نوع من النسق المرتب للخبرة البشرية عن هذا العالم. والنزعة العقلانية مدينة بالكثير، حتى في هذه السنين، في تعاظم مكانتها تدريجيا وببطء لإنجازات العلوم الطبيعية. وأخيرا حينما نجح العلم على يد نيوتن في رسم مخطط كامل مذهل عن الكون، وهو مخطط يمكن اختباره رياضيا، وساعد على التنبؤ الصحيح، هنا كان المسرح مهيأ للنظرة العقلانية الجديدة عن العالم، ووضع كوزمولوجيا جديدة نظرة عن نشأة الكون وبنيته العامة وعناصره ونواميسه مخالفة تماما لنظرة القدير أغسطين أو القديس توما اسويني كاختلاف نظرتيهما عن نظرة الإغريق في القرن الخامس قبل الميلاد.

الحواشي

(*) مجموعة الدراسات العليا المؤلفة من الحساب والموسيقى والهندسة والفلك والتي يشتمل عليها منهج التعليم بين درجتي البكالوريوس والماجستير في جامعات القرون الوسطى (المترجم).

(*ا) الأنانة-كما في الموسوعة الفلسفية-نظرية مثالية ذاتية بمقتضاها لا يوجد إلا الإنسان ووعيه، على حين أن العالم الموضوعي بما في ذلك ان لا يوجد إلا عقل الفرد.... (المراجع)

4 القرن الثامن عشر

كوزمولوجا جديدة أو نظرة جديدة إلى الكون وما فيه

مع مطلع القرن الثامن عشر يلقى مؤرخ الفكر نفسه إزاء عقبة تواجه كل المؤرخين على مدى القرون القليلة الماضية، إذ يجد نفسه غارقا وسط كم هائل من عناصر المعلومات. قد يستطيع الباحث أن يفرغ من إعداد قوائم كاملة شاملة عن مفكري العصور الوسطى، ويستطيع أي باحث دؤوب أن يلم بكل الكتابات الباقية لنا عن الإغريق والرومان. ولكن مع اختراع الطباعة وتكاثر الكتاب في كل التخصصات، ممن يدعمهم مجتمع يتزايد سلطانه على بيئته المادية، أصبح حجم الكتابات الصادرة في كل المجالات يفوق كثيرا طاقة أي باحث فرد، بل ويتجاوز في واقع الأمر طاقة أي هيئة منظمة من الباحثين. هذا علاوة على ما يبدو من تزايد نطاق الذوق والرأي. فإن عملية مثل تلك التي ضاعفت من عدد الفرق البروتستانتية ضاعفت بالتالي من الآراء على اختلاف أذواقها في كل مجالات المعرفة غير التراكمية، بينما استمرت المعرفة التراكمية في التزايد على نحو أشبه بمتوالية هندسية. ويمكن الآن تفسير هذا النطاق والتعقد

المتزايدين في ضوء الطباعة والصحف. فربما كانت العصور الوسطى متعددة الاهتمامات العقلية مثلنا الآن. ولكن علينا أن نقيم الأمر في ضوء ما نملك، وما نملكه الآن ليس سوى جزء ضئيل جدا من أكثر من ثمانية ملايين كتاب ونشرة صدرت منذ عام 1700 وحوتها خزائن مكتبة الكونجرس (في منتصف هذا القرن).

إذن يجب أن نبني تعميماتنا على عينة صغيرة مختارة من هذا الكم الهائل من المعلومات المتاحة. إننا الآن أعجز حتى عن الإحاطة بالعقول الكبرى المبدعة الخصيبة على عكس الحال قبل ذلك، ومن ثم بات لزاما أن نركز اهتمامنا على الأفكار وكيف تعمل وتؤثر وسط السواد الأعظم المغمور الذي لا ذكر له. ولا يسعنا إلا أن ندعو القارئ إلى أن يقصد بنفسه أعمال الرجال والنساء الذين وضعوا اللمسات الأخيرة على ميراثنا الفكري، وأسبغوا على ثقافتنا الغربية صورتها الحديثة المميزة، أو، إذا كنت من طراز المتشائمين فقل الذين جعلوا ثقافتنا الغربية الحديثة تتسم بافتقارها لصورة محددة.

ممثلو حركة التنوير:

من الحمق أن نحاول إيجاز عصر التنوير في جملة واحدة. وسنعود في الحقيقة توا للحذف والإضافة. ولكن قد نكتفي الآن بالقول إن الفكرة الأساسية والأبدع المذهل لعصر التنوير-أي الفكرة التي تجعل منه نظرة جديدة إلى الكون في شموله وعناصره-هي الاعتقاد بان البشر جميعا يمكنهم أن يبلغوا على هذه الأرض قدرا من الكيان، كان الفكر الغربي حتى تلك اللحظة يظن أن هذا الكمال يمكن فقط للمسيحيين دون سواهم وأنه يأتيهم نعمة من الرب بعد الموت. وهذا هو ما عبر عنه القديس جوست، الفتى الفرنسي الثائر، في بساطة خادعة أمام الجمعية العامة الفرنسية حين قال: السعادة فكرة جديدة على أوروبا le bonheur est une idée neuve en Europe. طبعا لم تكن جديدة بالنسبة للسماء بل جديدة على أرض أوروبا، بل وجديدة حتى على أمريكا.

هذه النظرة إلى أن النوع البشري لديه إمكانية بلوغ الكمال لم تتحقق طوال قرابة ألفي عام من المسيحية، ولا آلاف السنين الأخرى السابقة في ظل العمائد الوثنية. وإذا كان لها أن تتحقق في القرن الثامن عشر فمعنى

هذا بوضوح أن أمرا جديدا لا بد وأن يحدث-ليكن اكتشافا أو اختراعا، وخير ما يمثل هذا الأمر الجديد هو عمل اثنين من الإنجليز عاشا في أواخر القرن السابع عشر. وقد أبرز عملهما العمل التحضيري الذي تم في القرون الحديثة الأولى، ونعني بهما اسحق نيوتن وجون لوك. استطاع نيوتن أن يصل إلى الكمال بحساب التفاضل والتكامل، وأن يقدم قانونه الرياضي الهام عن العلاقة بين الكواكب وقوانين الجاذبية وهي إنجازات بدت لمعاصريه كافية تماما لتفسير كل ظواهر الطبيعة، أو أن توضح على الأقل كيف يمكن فهم كل هذه الظواهر بما في ذلك سلوك الإنسان. وأخرج لوك مفاهيم الاستدلال الواضح البسيط من متاهة الميتافيزيقا حيث أرساها ديكارت، وجعل منها، فيما بدا له، امتداد للحس السليم.

وخيل إليه أنه دل الناس على السبيل التي يمكنهم بها أن يطبقوا نجاحات نيوتن الجليلة على دراسة شئون الإنسان. وهكذا استطاع نيوتن[1] ولوك معا أن يغرسا ويؤكدا هاتين الفكرتين الهامتين الطبيعة والعقل وكان موقعهما بالنسبة لعصر التنوير مثل موقع فكر النعمة الإلهية أو فكرة الخلاص أو التدبير الإلهي عند المسيحية التقليدية.

كانت الطبيعة بالنسبة لعصر التنوير مفهوما أنيسا محببا تماما. بينما بدت الطبيعة دائما في نظر المسيحي، حتى وإن كان من أتباع القديس توما [2]، شيئا مثيرا للشكوك والريب، وبدت له دائما وعن يقين قاصرة ما لم يتوفر لها عون إلهي. وتغير الأمر منذ عصر التنوير فصاعدا. فإن أولئك الذين استخدموا مصطلح الطبيعة في محاولة منهم للتأثير على الناس تمتعوا إلى أقصى حد بالفوائد الناجمة عن الغموض الذي نلحظه في القانون الطبيعي عند الرومانيين. لقد أضحت الطبيعة في نظر إنسان عصر التنوير هي العالم الخارجي الذي يعيش فيه، عالم موجود حقا وفعلا، وكل ما ليس يدور فيه آو يقع من أحداث «طبيعي» بالضرورة. بل واقع الأمر أن كل ما يقع من أحداث، وكل ما هو قائم الآن، وتقريبا كل شيء في العالم الخارجي الراهن للطبيعة-أو على أية حال في عالم الطبيعة البشرية كما هي منظمة في مجتمع-كل هذا بدا في نظر الداعية المتحمس للتنوير في القرن الثامن عشر أمرا غير طبيعي. فمظاهر التمايز الطبقي، وآداب السلوك الاجتماعي، وامتيازات رجال الدين والنبلاء، والتباين الصارخ بين

أكواخ الفقراء وقصور الأثرياء-كل هذا كان موجودا بالفعل، ولكنها أمور غير طبيعية. لقد كان ذلك الداعية ينظر إلى ما هو طبيعي بمعنى. الخير أو السوي، وإلى غير الطبيعي بمعنى السيئ أو الشاذ. والسيء الهام أن «طبيعة» نيوتن تسربت إلى أذهان المتعلمين وأنصاف المتعلمين بمعنى أن يعمل الكون المفهوم جيدا بانتظام وسلاسة وبساطة عذبة. فإذا ما فهمنا هذه الطبيعة في شئون الإنسان فلن يبقى لنا إلا أن ننظم أفعالنا وفقا لهذا الفهم، وحينئذ تنتفي كل مظاهر السلوك غير الطبيعية.

ونحن نفهم أعمال هذه الطبيعة الشاملة والكلية (وإن لم تكن واضحة ولا مدركة لغير التمرس) في ضوء مدلول كلمة «العقل» إلى احب عصر التنوير استخدامها. «فالعقل» تبدى في أوضح صورة له، بل وهي أول صورة له، بين الناس في صورة الرياضيات. وأكد ممثلو التنوير أن العقل سبيلنا للنفاذ إلى الحقيقة الكامنة وراء الظواهر. فبدون العقل، أو حتى بالعقل بمعناه الخاطئ، كما تصوره الحس السليم وساد قرونا، سنصدق أن الشمس «تشرق» و «تغرب» حقا وفعلا، بينما بالعقل ندرك علاقة الأرض بالشمس على وجهها الصحيح. وبالمثل فإننا إذا ما استعنا بالعقل في العلاقات البشرية فانه سيوضح لنا أن الملوك ليسوا آباء شعوبهم، وأن اللحم إذا صلح أكله يوم الخميس فهو كذلك صالح ليوم الجمعة، وسيكون العقل أداتنا للاهتداء إلى المؤسسات البشرية والعلاقات الإنسانية «الطبيعية» وما أن نهتدي إلى هذه المؤسسات أو العلاقات حتى نتمشى معها ونسعد بها. وسيكشف العقل عنا غشاوة الخرافات والخوارق وغير ذلك من أمور تتنافى معه وتراكمت عبر القرون على ظهر الأرض واعتبرها العقلانيون الشياطين الحقيقيين.

وليس ما يعنينا الآن هو صواب هذه القفزة أو سلسلة القفزات انتقالا من قانون الجاذبية إلى العلاقات الإنسانية. وإن ما يعنينا هو أن الجيل الذي قرأ نيوتن ولوك هو الذي قام بتلك القفزة. فلم يذهب نيوتن ولا لوك إلى المدى الذي وصل إليه رجال من الجيلين أو الأجيال الثلاثة من بعدهما والذين دعوا إلى الالتزام بسلطتهم. فلم يكن نيوتن إنسانا مجددا خارج نطاق عمله كعالم طبيعة، وكان في الحقيقة مشهورا اكثر في مجالات تتعلق بالغوص في آداب الكتاب المقدس وبعيدة تماما عن الحداثة والتنوير. وكذلك

جون لوك الذي كان معنيا أساسا بعلم النفس والأخلاق والنظرية السياسية، كان شخصا حذرا حياديا ومن النوع الذي يفيد بالطرق الجديدة، جزئيا على الأقل، لعدم الحكمة القديمة.

بل إن الجيل الأول الذي كان عليه التبشير بالإنجيل الجديد، إنجيل العقل، لم يكن راديكاليا بصورة متطرفة. عمل هذا الجيل حقا على نشر وإشاعة أفكار القرن السابع عشر وسط المتعلمين العاديين-وبالتأكيد في هذا الوقت بين النساء-وهو القرن الذي سماه الفريد وايتهد «قرن العباقرة». وكان اكثر هؤلاء فرنسيين. وإذا كانت إنجلترا حظيت إجمالا بأكثر من نصيبها من العقول الإبداعية المخصبة التي قدمت أفكار التنوير، إلا أن الفرنسيين هم قبل كل شيء الذين نقلوا هذه الأفكار إلى كل أنحاء أوروبا والى روسيا، بل وإلى كل البلدان التابعة للمجتمع الغربي في مختلف أصقاع العالم. وأعظم هؤلاء الفرنسيين قاطبة فولتير الذي قدم لنا ما يزيد على تسعين مجلدا احتوت، وبأسلوب ذكي ساخر، على كل رصيد الأفكار التي كانت ركيزة انطلاق حركة التنوير.

نقول ركيزة انطلاق وليس النهاية. ذلك لأن فولتير مع مونتسكيو[3] وبوب[4] والربوبين الإنجليز ينتمون جميعا إلى الجيل الأول أو المعتدل لعصر التنوير. فهم لا يزالون متأثرين كثيرا بالذوق السائد والذي تناولناه بالتحليل في الفصل الأول ونعني به «الإنسانيون المقيدون» في عصر لويس الرابع عشر. إنهم لا يزالون يؤمنون بالتقيد والالتزام بآداب المجتمع وبتلك «القواعد القديمة المكتشفة وليست المبتكرة» التي تحفظ في آن واحد التوازن الاجتماعي والجمالي، وهم لا يحبون الأساليب القديمة الضيقة الأفق الباهتة، خاصة إذا فرض ضيق الأفق قسرا، ويمقتون تحديدا الكنائس القديمة الكاثوليكية والانجليكانية. ويعمدون إلى السخرية مما يكرهون. وسيجد الجيل التالي الأساليب القديمة أشد مقتا إلى نفسه حتى أنها لا تستحق منه السخرية.

ويعتبر كتاب مونتسكيو(روح القوانين) (1748) علامة تحول، وهو دراسة اجتماعية علمية عظيمة معبرة عن الجيل الأول المعتدل. وإذا كان فولتير قد عاش حتى عام 1778 وكان البطل المعبود في السنوات الأخيرة من حياته، إلا أن الرجال الجدد الذين جاءوا بعد عام 1750 كانوا في معظمهم

راديكاليين. وكان شانهم شأن غالبية الراديكاليين ينزعون إلى نظرة أحادية الجانب ويعمدون إلى دفع فكرة بذاتها إلى الساحة، أي أنهم في إيجاز أميل إلى الطابع الطائفي. فإذا كان اهتمامهم الأساسي منصبا على الدين فإنهم ينتقلون من النزعة الربوبية المعتدلة إلى نزعة مادية والحادية خالصة. وهذه النزعة الإلحادية ليست بحال من الأحوال صورة من نزعة الشك، بل اعتقادا يقينيا بان الكون آلة كبرى. وإذا كانوا من رجال علم النفس فانهم ينتقلون من فكرة لوك البسيطة عن التمايز بين الصفات الأولية والصفات الثانوية إلى محاولة لبناء إنسان شامل على أساس الاحساسات التي تؤثر على نفس تعمل تلقائيا، بمعنى انه كان لديهم مقدما لب فكرة النزعة السلوكية للقرن العشرين وهي فكرة الأفعال المنعكسة الشرطية وما شابه ذلك. وذهب هلفتيوس[5] وهولباخ [6] إلى النظرة التي يلخصها بدقة وإحكام كتاب صدر لزميل لهما اقل منهما شأنا وهو لامتري [7]، «الإنسان الآلة». وإذا كانوا اقتصاديين فانهم ينطلقون مع الفيزيوقراطيين[8] أتباع مذهب اقتصادي سياسي نشا في فرنسا في القرن الثامن عشر وكان أصحابه ينادون بحرية التجارة والصناعة، الفرنسيين لصوغ شعار من الشعارات البسيطة البارعة لعمالنا والفعالة المؤثرة-دعه يعمل، دعه يمر-أو لصوغ شعارات شعبية راسخة مثل «خير الحكومات اقلها تحكما وإنفاقا». وهناك آدم سميث الاسكتلندي صاحب كتاب «ثروة الأمم» الذي صدر عام 1776 وجماعته وكلهم استثناء بوجه عام من قاعدتنا. كان سميث رجلا معتدلا، له مزاج الجيل الأول من عصر التنوير، وهو ليس بحال من الأحوال متزمتا في إيمانه بالمنافسة الاقتصادية الحرة المطلقة، ولكن اتباعه هم الذين عملوا على تبسيط نظريته والنزول بها إلى «نظرة فردية متزمتة» وهو ما نلحظه أخيرا مع روسو، إذ أن رجال الجيل الثاني تورطوا إلى حد الرفض الانفعالي الكامل لبيئتهم الثقافية والاجتماعية وجاهدوا لكي يوائموا بينها وبين أوامر الطبيعة التي تتحدث في وضوح وبساطة إلى بسطاء الفلاحين، والبرابرة البدائيين والأطفال والأدباء من أمثالهم.

ومع الوقت شب جيل ثالث، وكان قد اكتمل نمو عنصري الحقبة الأخيرة من عصر التنوير، وهما العنصر الكلاسيكي العقلاني والعنصر الرومانسي العاطفي. ففي السنوات الحرجة السابقة على الثورة الفرنسية

تضافر هذان الاتجاهان، وهاتان المجموعتان من الأفكار وعملا معا على الأقل من اجل انتزاع الثقة من النظام القديم. وسوف نحاول في فصل تال تقديم دراسة تحليلية اكثر تفصيلا عن أهمية الحركة الرومانسية التي تمثلت في أوج ازدهارها عند روسو. ويمكن أن نشير هنا إلى أن الحركة العقلانية والحركة الرومانسية متداخلتان مازجتان في عقول غالبية أبناء القرن الثامن عشر في الغرب الذين عاشوا عصر التنوير. أن العقل والعاطفة لم يتفقا فقط على إدانة السبل القديمة للنبلاء والقساوسة وغير المستتيرين بعامة، بل إنهما تلاءما وتضافرا في عقول كثيرة لا قرار الجديد وتأكيد سيادة الغالبية غير الفاسدة أولى الألباب والقلوب الطيبة. حقا إن الإنسان الطبيعي من البسطاء أنصار التنوير كان في آن واحد فاضلا بطبيعته ومعقولا بطبيعته: سليم العقل والفؤاد معا.

ونحن لا ننفي هنا أوجه الاختلاف بين رسو وبين العقلانيين. فقد كانت اختلافات حقيقية وتم التعبير عنها بصورة حية، فضلا عن أنها جديرة بالدراسة. لقد كانت النزعة الرومانسية تمردا على العقلانية. ولكن الأهم في نظرنا الإشارة إلى أن هذا التمرد هو تمرد طفل على أبويه-طفل يشبه كثيرا أباه. والتشابه هنا في مبدأ أساس: كلاهما رفض عقيدة الخطيئة الأولى، وكلاهما آمن بان حياة لأنسان على الأرض يمكن تطويرها إلى ما لا نهاية-بمعنى أن الإنسان قادر على أن يحيا على الأرض حياة طيبة إذا ما ادخل تغييرات معينة على البيئة.

أنصت جيل ثالث إلى كل من العقلاني والرومانسي وصنع الثورتين الأمريكية والفرنسية، وأعاد بناء بريطانيا بدون ثورة، وأرسى قواعد نظرة جديدة متطورة إلى الكون سادت خلال القرن التاسع عشر، وكان رجال هذا الجيل متبايني المشارب ولم يجمعهم رأي واحد. حقا إنهم وقتما كانت الثورة الفرنسية في ذروتها، ضربوا مثلا أصيلا للصراع حتى الموت-من اجل السلطة دون ريب، ولكنها السلطة المجسدة في أفكار. وكم من العسير ومن المفيد البحث عن قاسم مشترك بسيط بين جون آدمز، وسام آدمز، وتوماس جيفرسون، وتوم بين، ولافاييت، ودانتون، وروبسبير، وفرنسيس بلاس، ولورد جراي وغيرهم من زعماء هذه الحركة. وسنكتفي هنا بالإشارة إلى الخطوط الرئيسية للاتجاه نحو العلاقات البشرية والمجتمع بالمعنى

الواسع للكلمة لدى الفتى المعادي المتعلم التقدمي في العالم الغربي في أواخر القرن الثامن عشر.

لا بد أن يكون بالضرورة إنسانا من وحي الخيال. وحتى في القرن الثامن عشر العالمي السمات نجد بصمات قومية وإقليمية، فالشاب الأرستقراطي الروسي ذو الميول الغربية الذي يقرأ فولتير بالفرنسية لم يكن يشبه في كثير الفتى الأمريكي الذي يكتشف في لوك وفي الربوبيين الإنجليز خطا قسيسه في الحديث عن جحيم الآخرة. وكان الفتى الألماني خاصة وحتى مع عام 1780 إنسانا متأجج العاطفة عميقا بحاثا، لا يقنع أبدا بالعقلانية الضحلة لجيرانه وأعدائه الفرنسيين. إنه يلتزم نهجه الألماني، متطلعا إلى ما هو أكثر وأعظم، إلى شيء لا حدود له وإلى المستحيل. وسوف نتناول على أية حال النزعة القومية فيما بعد. ولكن يتعين علينا هنا أن نحاول صراحة إجراء عملية تبسيط وتجريد.

كلمة أخرى نحن بحاجة إليها قبل أن نوضح ماهية لنظرة الجديدة إلى الكون. فمع القرن الثامن عشر نجد أنفسنا من نواح كثيرة في العصر الحديث. فلم يعد مطروحا يقينا أي سؤال جاد عن واقع انتشار الأفكار بصورة ما بين الآلاف العديدة، بل الملايين، ممن لا يدخلون في عداد المثقفين ولا ضمن الطبقات الحكمة بأي معنى محدود للكلمة. وثمة مشكلات كثيرة وغير محسومة بالنسبة لطبيعة انتشارها، ويمكن في الحقيقة القول بأنه كانت هناك، من حيث الجوهر، كل المشكلات التي تواجهنا اليوم عند دراسة الرأي العام. ولكننا على الأقل نعرف أنه كان هناك رأي عام ولدينا بعض المفاتيح لفهم ما كان يؤمن به.

ومع مطلع القرن كانت الصحيفة الإخبارية لا تزال في مهدها، وإن بلغت مع نهايته صورة تقارب صورتها المعاصرة، خاصة في إنجلترا والولايات المتحدة وفرنسا. ومع هذا فإن انتشار النشرات والكتيبات الزهيدة طوال القرن معناه أن الكلمة المطبوعة قادرة على الذيوع والانتشار الواسع. وظلت الكتب مرتفعة الثمن نسبيا وان ظهرت بوادر المكتبات العامة في كثير من النوادي الاجتماعية والجماعات المدعومة بمساعدات طوعية. وأخذ التعليم في الانتشار ليشمل أعدادا غفيرة من أنحاء الغرب. لم تكن جماهير العامة قادرة بعد على القراءة، ولكن مع نهاية القرن أصبحت القراءة ميسورة لكل

العمال المهرة في اكثر البلدان تقدما. ولم يبق غير جماهير الريف وحدها أمية تماما. وشرعت الثورة الفرنسية في تعليمهم بيد أن الأمر الهام هو أن كل هذه البلدان أصبحت بها طبقة وسطى قوية متعلمة تبلغ في مجموعها ملايين ونذرت نفسها لفكر التنوير.

وأخيرا شهد القرن الثامن عشر نضج الممثلين المحدثين المسئولين بصورة مميزة عن ذيوع الأفكار. وليس لدينا حقيقة اسم واحد يدل عليهم-إذ كانوا جماعات طوعيه جرى تنظيمها أحيانا ابتغاء تحقيق هدف معين، ومن هؤلاء على سبيل المثال «رابطة خصوم الصالون Anti-Saloon League في الولايات المتحدة، وتألف بعضها الأخر من اجل طقوس اجتماعية أو ضمان اجتماعي مثل الكثير من الجماعات الأخوية، واستهدفت جماعات ثالثة الترفيه والتسلية لخالصة مثل جماعات الحديث الودي غير الرسمي التي يسميها الفرنسيون صالونات. لقد تمتع المجتمع الغربي خلال القرن الثامن عشر بحياة زاخرة وغنية جدا بالفرق والجماعات. وما أن انقضى القرن حتى أصبحت كل هذه الجماعات، وخاصة في فرنسا، قوى فعالة في الحقيقة لنشر الأفكار الجديدة والثورية آنذاك. ويصدق هذا الدور على كل الجماعات حتى وإن بدت بعيدة تماما عن تاريخ الأفكار مثل الجماعة المعروفة باسم طباكيا Tabagie (ومعناها نادي التدخين والاسم مشتق من كلمة طباق). ومارس هؤلاء البرجوازيون بطبيعة الحال الغزل والرقص ولعب الورق والثرثرة. ولكنهم شاركوا في هذه الحلقات بجهد فكري جاد أكثر مما كان مألوفا. بل إن ملذاتهم اصطبغت بما درجوا على تسميته وقتذاك النزعة الوطنية، وهي غير ما نعنيه نحن الآن بكلمة الوطنية، بل تعنى الولاء للتنوير فكان لدى الفرنسيين لعبة خاصة من العاب الورق يسمونها البوسطون نسبة إلى اسم بلد صمد في جرأة واستبسال خلال العقد الثامن من القرن الثامن عشر دفاعا عن الأفكار الجديدة.

عقيدة المستنيرين:

في عبارة عامة جدا نقول إن التحول في موقف الإنسان الغربي من الكون وكل ما فيه هو التحول من نعيم المسيحية الغيبي في السماء بعد الموت إلى النعيم العقلاني الطبيعي على هذه الأرض الآن، أو على الأقل في

القريب العاجل. ولكن أوضح سبيل لإدراك عظمة ذلك التحول أن نبدأ من عقيدة حديثة أساسية جدا، بمعنى أنها جديدة يقينا-وهي عقيدة التقدم. فالإيمان بالتقدم، على الرغم من حربين عالميتين، وأزمة اقتصادية طاحنة شهدتها ثلاثينات هذا القرن، لا يزال يمثل إلى حد كبير جانبا من الطريقة التي يربى عليها الأمريكيون وأن قلة قليلة من الأمريكيين تدرك أن هذا الاعتقاد ليس له مثيل في الماضي. وطبيعي أن الناس منذ زمان طويل يرون أن وسيلة من الوسائل افضل من سواها في أداء شيء ما، وعرفوا مظاهر تحسن مميزة في التقنيات. وفوق هذا وذاك كان الناس باعتبارهم أفرادا في جماعة يدركون حالة جماعتهم المميزة وهل تعيش حالة ازدهار أم العكس.

ولكن لنسترجع في إيجاز سريع ما سبق أن عرفناه عن أثينا خلال القرن الخامس قبل الميلاد. هنا شعب في أوج إنجاز مشترك عظيم للغاية، شعب يدرك تماما انه يفعل الكثير على نحو افضل من أسلافه. فها هو المؤرخ اليوناني ثوكو ديديود Thucydidies يصف حرب البلوبونيزية (*) في كتابه بأنها «أكبر وأفضل» الحروب التي شهدها العالم من قبل. ونجد في كلمة التابين التي ألقاها بريكليس لمسة من لمسات الغرفة التجارية اليوم. بيد أننا مع هذا لا نجد في هذه السنوات الزاهرة للثقافة الأثينية أي فكرة واضحة عن التقدم باعتباره جزأ من الكون وباعتباره عملية نمو وتطور من الأدنى إلى الأرقى. بل أننا لو تصفحنا المراحل الأخرى للتاريخ القديم والوسيط سنجد ما هو دون ذلك شبها بعقيدة التقدم.

وإننا لواجدون في الحقيقة عديدا من الخطط المنظمة عن مصير الإنسان. فهناك الأساطير الوثنية الشعبية في منطقة البحر الأبيض المتوسط التي ترد أسعد وافضل عصر للبشرية إلى الماضي البعيد إلى عصر ذهبي، عصر الأبطال، وهو جنة عدن. وسادت بين مثقفي العالم الإغريقي الروماني العديد من الأفكار المعقدة المختلفة عن مسار التاريخ، وخاصة سلسلة من

(*) أورد المؤرخ ثوكوديديس (460- 400 ق. م) في تاريخ للحرب البلوبونيزية (431- 404 ق. م) الخطبة التي رنا فيها الزعيم الأثيني بيريكليس (490-429 ق. م) الأثينيين الذين سقطوا في بداية تلك الحرب التي دارت بين أثينا وحلفائها من جهة وبين إسبارطة وحلفائها من جهة أخرى ونعتبر هذه الخطبة بيانا رائعا للقيم والتطلعات الأثينية. (المراجع).

النظريات التي تحدثنا عن دورات التاريخ واشهر هذه النظريات واكثرها شيوعا تلك التي تحكي عن عصر ذهبي يعقبه عصر فضي ثم يليه عصر حديدي تحل بعده كارثة، ثم تبدأ الدورة من جديد بالعصر الذهبي. وهكذا عود على بدء، عالم يسير في دورانه بلا نهاية. ويبدو على الأرجح أن بعض هذه الأفكار ذات صلة بالأفكار الهندية عن تناسخ الأرواح، والعود الأبدي وما شابه ذلك والتي تمثل لقاء لم يجر تدوينه بين الشرق والغرب. وتختلف هذه الأفكار بطبيعة الحال عن أفكارنا عن التقدم. وجدير بالذكر أن المؤمنين بها هم من يظنون أنفسهم يحيون في عصر حديدي. صفوة القول أن هذه الأفكار عند المؤمنين بها، مثل الأفكار عن عصر ذهبي ولى، أساسها الإيمان بالتردي أو الانحلال وليس الإيمان بالتقدم.

وسبق أن أشرنا إلى أن المسيحية التقليدية لم تكن لديها نظرية عن التقدم في الطبيعة على هذه الأرض-أو لم تكن يقينا بالوضوح الذي أخذته هذه النظرية في عصر التنوير. وسوف نعود في نهاية هذا الفصل إلى المشكلة الدقيقة والعويصة عن العلاقات بين العقيدة المسيحية التقليدية وبين التنوير. ولكن يمكن أن نشير هنا على نحو عابر إلى أنها علاقة وثيقة جدا في الحقيقة، وأن التنوير في واقع الأمر ابن المسيحية وثمرتها-ولعل هذا يفسر لأنصار الفرويدية في عصرنا لماذا كان التنوير شديد العداء للمسيحية التقليدية. فالمسيحية بها أساس عاطفي معين لا يتنافر تماما مع عقيدة التقدم. ولكن من الواضح أن النظرة الشكلية للمسيحية التقليدية إلى الكون اقرب صلة بالأفكار الوثنية عن مسار الإنسان على الأرض منها بأفكار التنوير. وخير حياة هي الحياة الأولى-حياة البراءة قبل السقوط إلى الأرض على إثر خطيئة آدم. لقد زل الإنسان، وبات عاجزا عن استعادة جنة عدن على الأرض. حقا، إن باستطاعته أن يكون افضل، ولكن لن يتأتى له هذا بأي عملية، ولا بأي أفعال تاريخية بل سبيله إلى ذلك معجزة خارقة تتجاوز حدوده، هي معجزة الخلاص عن طريق النعمة الإلهية. فالجنة لا تتحقق قطعا على الأرض.

ولحظنا في كتاب «صراع القدماء والمحدثين» في أواخر القرن السابع عشر البدايات الأولى للجدل العام بين المثقفين حول هذه الموضوعات. والمبدأ في خطوطه العريضة يشبه كثيرا أفكارنا الشعبية في أمريكا عن

التقدم، وصادف قبولا سريعا في الثقافة الغربية للقرن الثامن عشر، وإن لم يكن بحال من الأحوال قبولا إجماعيا، وليس بدون معارضة على الإطلاق. ونستطيع إذا شئنا أن نجد عند فولتير على سبيل المثال بينات كثيرة يستشهد بها على صدق الفرضية التي يؤمن بها عن الدورات، مثل اعتقاده أن دورة عام 1750 أدنى من عصر لويس الرابع عشر، كما نجد عنده نفس القدر من البينات التي يستشهد بها على صدق نظريته مؤكدا إيمانه بالتقدم المتمثل في عصره، عصر التنوير. ومع نهاية هذا القرن قدم كوندورسيه كتابه «تقدم العقل البشري» الذي يعرض فيه تفسيرا كاملا للمراحل العشر التي انتقلت البشرية عبرها ابتداء من الحياة البربرية البدائية، إلى حافة مرحلة الكمال على الأرض. وهكذا بعد وفاة القديس اغسطين بألف وخمسمائة عام تظهر فلسفة التاريخ هذه التي تمتزج فيها دون تمييز مدينة السماء بمدينة الأرض. Civitas dei and civitas terrena ويبدو كوندورسيه مبهما في عرضه للطريقة التي حدث بها كل هذا، وفي تفسيره للقوة المحركة التي تدفع البشرية من مرحلة إلى المرحلة الأرقى التي تليها. ويمكن القول بوجه عام إننا لا نكاد نجد نظرية عامة مقنعة عن التقدم وتحاول تفسير أسباب وكيفية وقوع التغيرات الارتقائية التفصيلية، وظل الأمر على هذا الحال حتى القرن التالي عندما بدأ تطبيق الآراء الداروينية عن التطور العضوي على العلوم الاجتماعية. وكان التفسير المفضل عند المثقفين في القرن الثامن عشر هو أن التقدم مرجعه إلى انتشار العقل، وذيوع التنوير باطراد مما يسر للبشر التحكم في بيئتهم على نحو افضل.

ويبدو هنا واضحا أكثر الربط التاريخي بين التقدم العلمي والتكنولوجي وبين فكرة التقدم بالمعنى الأخلاقي والثقافي. فمع القرن الثامن عشر كانت جهود العلماء ابتداء من كوبرنيكس ومرورا بإسحق نيوتن قد صاغت مجموعة عريضة جدا من المبادئ العامة عن سلوك الكون المادي-وأضحت هذه المبادئ العامة معروفة لدى العامة مع منتصف القرن الثامن عشر مثلما نعرف نحن الآن مبادئ النسبية والميكانيكا الكونية. علاوة على هذا فقد بدا واضحا إن هذه المبادئ النيوتونية العامة افضل وأصدق من بديلاتها لدى أسلافنا في العصور الوسطى. ومع منتصف القرن وضح نوع التقدم المادي إلى الحد الذي يدعو فطير الرأي إلى الظن بأنه أقوى من العلم ذاته

للإيمان بالتقدم. فقد امتدت الطرقات المعبدة التي تقطعها الحافلات والمركبات التي تزداد سرعتها عاما بعد آخر، وليس الناس مظاهر واضحة للتقدم والتحسن في خدمات البيت مثل استحداث المراحيض، بل شهد القرن في نهايته بدايات غزو الجو. حقا كانت محاولات غزو الجو أول الأمر محاولات قاصرة على متن البالونات، ولكن مع ذلك ففي عام 1787 لاقى رائد فرنسي حتفه وهو يحاول عبور القنال البريطاني جوا. صفوة القول أن شيخا في ختام القرن الثامن عشر كان بوسعه أن يسترجع ذكريات طفولته وقتما كان الناس محرومين من وسائل الراحة إلا القليل منها. والبيئة المادية أبسط كثيرا، والأدوات والآلات وأدنى فاعلية، ومستوى الحياة أدنى كثيرا.

ومهما كانت نظرية التقدم مدينة لنمو المعارف الراقية وزيادة قدرة البشر على إنتاج الثروات المادية من بيئتهم الطبيعية إلا أنها نظرية أخلاق وميتافيزيقا حقيقية. فالناس حسب هذه النظرية يصيرون افضل واسعد واقرب إلى المثل العليا التي تهدف إليها افضل ثقافاتنا. وإذا ما حاولت تعقب هذه الفكرة عن التحسن الأخلاقي ممثلة في تفصيلات موضوعية محددة فانك ستصدم بشيء من نفس نوع الغموض الذي كان يكتنف دائما الآراء المسيحية عن الجنة. وربما نقع على بينة توضح الفكرة القائلة إن مبدأ التقدم لا يزيد عن كونه صورة حديثة لعقيدة الإيمان بالأخريات. وسوف يقودنا التقدم-وفي الأصل كما تقضي فكرة القرن الثامن عشر عن التقدم، فإن التقدم سيقود الناس سريعا خلال جيل أو جيلين-إلى حالة تعم فيها السعادة ويغمر البشر وينتفي الشر. وهذه السعادة ليست بحال من الأحوال نوعا من الراحة البدنية فحسب. ولن نجانب الدقة حين نقول إن غالبية من تحدثوا خلال القرن الثامن عشر عن تقدم الإنسان وإمكانية بلوغه الكمال إنما كانوا يفكرون بلغة قريبة جدا من لغة الأخلاق المسيحية والإغريقية والعبرانية، والتبشير بالسلام على الأرض للناس الذين صلحت نواياهم، وزوال كل الرذائل التقليدية، ورسوخ الفضائل التقليدية.

وثمة الكثير مما يقال عن القاعدة العريضة لعقيدة التقدم على الأرض. هذا التقدم الذي حققه انتشار المنطق والعقل. والعقل في نظر الإنسان العادي الذي نحاول أن نتتبعه هنا في عصر التنوير، هو كلمة السر العظمى

التي تكشف له الكون الجديد الذي يعيش فيه. فالعقل هو الذي سيهدي الناس. إلى فهم الطبيعة (وهذه هي كلمة السر الثانية)، ويفيد المرء بهذا الفهم لصوغ سلوكه وفقا للطبيعة، ومن ثم يتحاشى كل المحاولات العقيمة التي قام بها في ظل الأفكار الخاطئة للمسيحية التقليدية وحلفائها الأخلاقيين والسياسيين من اجل السير ضد الطبيعة. ولم يكن العقل شيئا ظهر فجأة إلى الوجود حوالي عام 1687 (وهذا هو تاريخ نشر كتاب نيوتن (المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية).

ويجب أن نسلم بوجود بعض المحدثين غير المتسامحين الذين كادوا يقررون أن كل ما كان سابقا على عام 1700 ليس إلا سلسلة من الأخطاء الكبيرة، وتخبطا أعمى لإنسان حائر وسط غرفة معتمة. إلا أن المثقف المستنير العادي الذي يعنينا هنا كان أميل إلى الثقة في أن قدماء الإغريق والرومان قدموا عملا رائعا، وإلى الاعتقاد بان ما نسميه نهضة وإصلاحا كان دعما جديدا لتطور العقل. إن المفكر المستنير وجد في الكنيسة، وبخاصة الكنيسة الكاثوليكية للعصر الوسيط وورثتها علة الظلام ومصدره، والقمع غير الطبيعي للطبيعة-أي باختصار وجد فيها الشيطان الذي يحتاج إليه كل دين. وسوف نعود إلى هذا مرة أخرى نظرا لأهميته القصوى. ويكفينا الآن أن نثبت واقع أن إنسان عصر التنوير كان يؤمن بان العقل شيء يمكن لأي إنسان أن يهتدي به، فيما عدا قلة مصابة لسوء حظها بتخلف عقلي. وكان، زمن بان العقل ظل مقهورا، بل وربما أصابه الضمور، بسبب خضوعه زمنا طويلا لقمع المسيحية التقليدية. أما الآن في القرن الثامن عشر فقد أصبح في إمكان العقل أن يستعيد مكانته، وأن يقدم لكل الناس مثل ما قدمه لآخرين من أمثال نيوتن ولوك. إن العقل قادر على أن يهدي الناس إلى السبيل الذي يمكنهم من السيطرة على بيئتهم وأنفسهم.

فالعقل يمكن أن يبين للناس كيف كانت تعمل الطبيعة وكيف يمكن أن تعمل إذا ما كف الناس عن إعاقة عملها بمؤسساتهم وعاداتهم غير الطبيعية. ويمكن للعقل أن يهدي الناس إلى القوانين الطبيعية التي انتهكوها بجهلهم لها. مثال ذلك أنهم وضعوا نظام التعريفات الجمركية، وفنون الملاحة، وكل ضروب التنظيمات الاقتصادية بهدف «حماية» تجارة بلدهم، وبهدف ضمان أكبر نصيب من الثروة لبلدهم هم. وإذا ما استخدموا عقلهم ذات مرة بشان

هذه الموضوعات سيتضح لهم أنه لو التزم كل إنسان بمصلحته الاقتصادية الخاصة (أي لو عمل على نحو طبيعي) ليشتري بأرخص الأسعار، ويبيع بأغلى الأثمان فسوف يمكن بناء أقصى قدر من الثروة بفضل النشاط الحر(الطبيعي) القائم على أساس العرض والطلب. وسيكتشفون أن التعريفات الجمركية، وكل محاولات تنظيم النشاط الاقتصادي عن طريق إجراء سياسي أدت جميعها إلى خفض الإنتاج ولم تفد سوى قلة محدودة جدا حققت لنفسها احتكارا غير طبيعي.

ومن ناحية أخرى ظل الناس على مدى أجيال يحاولون طرد أو رقية الشياطين التي أعتقدوا أنها تلبست أجسام المجانين بصورة ما. فكانوا يجلدون المجانين التعساء، ويوثقونهم بالحبال ويقيمون حولهم كل أنواع الطقوس التماس لطرد الشياطين. ولكن العقل حين تأمل وتدبر مشكلات الدين استطاع أن يبين للناس أن لا وجود لهذا النوع من الشياطين، وحين عمل العقل على مستوى البحث الطبي والنفسي أوضح أن الجنون اضطراب طبيعي (وان كنا ناسف له) يصيب العقل (وربما البدن أيضا) إنه باختصار مرض يمكن الشفاء منه أو يمكن على الأقل تخفيف حدته بمزيد من استخدام العقل.

ومسالة أخرى، لقد ظل الناس رجالا ونساء على مدى قرون طويلة يلتحقون بالأديرة ويلتزمون بنظمها ويقسمون الإيمان متعهدين التزام جانب العفة والطاعة والفقر، ويعيشون حياة الرهبان والراهبات. وربما ألف الرهبان في الأصل تنظيف الحقول وتجفيف المستنقعات وربما كانوا ما يزالون يقومون ببعض الأعمال الموسمية النافعة إلا أن العقل أوضح أن الرهبنة في إجمالها خسارة كبرى لطاقة البشر الإنتاجية، أو إن شئت صراحة أكثر فقل لقد أوضح العقل أن من غير الطبيعي تماما أن يمسك الأصحاء عن ممارسة الجنس ويحرمونه على أنفسهم نهائيا، وأن التبرير اللاهوتي لمثل هذا الضرب من السلوك غير الطبيعي هراء، ومثله كمثل فكرة الشياطين التي تتلبس المجنون. وحينما تأمل العقل حياة الرهبنة بدت له هذه المؤسسة مثالا نموذجيا للمعتقدات السيئة والعادات الرديئة والسبل الفاسدة لأداء الأمور واختفاء حياة الرهبنة في المجتمع الجديد.

تكاملت كل الآراء السابقة لتؤلف معا للإنسان المستنير مذهبا واحدا

يفسر له الكون. وسبق أن أشرنا في معرض الحديث عن هذا المذهب إلى عبارة ملائمة هي «الآلة-العالمية النيوتونية». إنها آلة لا يزال المفكر المستنير على بداية الطريق لفهمها، خاصة ما يتعلق منها بالعلاقات الإنسانية. ويرجع الفضل إلى نيوتن والسابقين عليه في فهم المجموعة الشمسية والجاذبية والكتلة، والعلوم الطبيعية في خطوطها العريضة. ولم يعد البحث العلمي بحاجة إلى شيء أكثر من ملء الفراغات واستكمال التفاصيل. أما عن العلاقات الإنسانية فقد كانوا يدركون بوضوح أن أسلافهم غير المستنيرين أخطئوا في فهم العلاقات الإنسانية بسبب خضوعهم لنفوذ المسيحية التقليدية، إلا أنهم على الرغم من هذا وضعوا نظاما من القوانين والمؤسسات، قاموا على أحسن الفروض، أو فاسدا في أسوأ الأحوال، ولم يبلغوا بحال من الأحوال ما بلغه نيوتن. وإن نيوتن العلوم الاجتماعية هذا هو الرجل الذي سيجمع ويلخص معارفنا المستنيرة ويصوغها في نسق للعلوم الاجتماعية وليس على الناس إلا الاقتداء بها ضمانا لبلوغ العصر الذهبي الحقيقي، جنة عدن الحقة-تلك التي نراها أمامنا لا خلفنا.

وباتت المسيحية التقليدية عاجزة عن تزويد مفكر عصر التنوير بنظرة إلى الكون. فقد بدأت تتوافر معلومات كافية في مجال علم طبقات الأرض «الجيولوجيا» جعلت أحداثا مثل تاريخ الخلق-الذي حدد له الأسقف أوشر عام 4004 ق. م-وقصة الفيضان أمورا غير مرجحة. ولم تكن ثمة حاجة للانتظار حتى تكتمل المعارف الجيولوجية. ولنأخذ عقيدة التثليث المسيحية. كانت الرياضيات ضد هذا، إذ لا نجد نسقا رياضيا سويا يقبل القول بان الثلاثة ثلاثة وفي الوقت ذاته واحد. أما عن المعجزات فقد كان السؤال: لماذا توقفت ؟ إذا كان بالإمكان إحياء الموتى في القرن الأول فلماذا بات غير ممكن في القرن الثامن عشر ؟ وهكذا من حجج تبدو لنا عادية ومألوفة اليوم وكانت وقتها جديدة وجسورة.

بيد أن من اهتز إيمانهم بالمسيحية التقليدية لم يتخلوا دفعة واحدة عن فكرة الله. إذ كانت غالبية المستنيرين خلال النصف الأول من القرن الثامن عشر، بما في ذلك أعلام بارزة من أمثال فولتير والشاعر الإنجليزي، بوب، مؤمنين بالله جهرا وعلانية على الأقل. وأضحى مذهب الربوبية الآن عقيدة محددة وعملية عن الكون، وهي ليست مرادفا للإلحاد أو الشك (اللاادارية)

إلا في بعض مجالات من باب الجدال وقتذاك.

كانت هذه على الأقل نظرة المتمردين المعتدلين والماديين الذين رأوا الله غير ضروري. وذهب آخرون إلى أبعد من ذلك وقالوا إن الله ليس حقيقي خاصة إذا كان هو اله الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. وسموا أنفسهم في كبرياء وغرور ملحدين أو بشر بغير إله. وانتفت مظان الشك عندهم. فهم يقررون عن يقين أن الله المسيحي لم يكن موجودا، ويعرفون أن الكون نسق من «مادة» في حالة حركة ويمكن فهمها فهما كاملا باستخدام العقل وفق الأسس التي حددتها العلوم الطبيعية. ويرون مذهبهم المادي، ونظرتهم الإلحادية عقيدة إيجابية يقينية وليست صورة من صور نزعة الشك، لقد كانت صورة محددة لإيمان ما، أي لنوع من الدين. وهذا الإيمان اليقيني بان الكون قابل لأن يعرفه الإنسان، وأنه مؤلف في النهاية من جزيئات المادة ظل منذ ذلك التاريخ عنصرا من عناصر الثقافة الغربية. ولا أحد يعرف بدقة حتى الآن كم عدد من ارتضوا مثل هذه العقيدة ولا يزالون يؤمنون بها حتى الآن.

هكذا رفض كل من الربوبي والملحد الكنيسة الرسمية في أيامهم. وكان القرن الثامن عشر قرن معاداة اسبيريكية أو رجال الدين وسلطتهم، حيث طفرت على السطح أتوضح كل أنواع العداء والشكوى ضد المسيحية الكاثوليكية والبروتستانتية على السواء. وجاء هذا نتيجة لازمة عن «روح عصر» التنوير ورخص الطباعة، وضعف الرقابة، وعجز الشرطة، والطريقة الساخرة التي رحبت بها الطبقات الحاكمة القديمة بالهجمات الموجهة ضد الدين الرسمي. وما أباحه هذان البلدان اللذان نعما بقدر مذهل من الحرية، وهما إنجلترا وهولندا،حرمته فرنسا والولايات الألمانية. ولأول مرة منذ الإمبراطورية الرومانية ترى المسيحية نفسها عرضة لهجمات عنيفة تنبع من داخل ثقافتها. وما أن جاءت الثورة الفرنسية حتى اشتدت حدة هذا الهجوم إلى أقصاه خاصة داخل القارة الأوروبية، وعاد المسيحيون من جديد يعانون مخاطر الشهادة دفاعا عن الإيمان، ولكنهم هذه المرة يلقون الشهادة على المقصلة.

وإذا كان كل المؤمنين بديانة العقل الجديدة، ربوبيين وماديين على السواء، قد انصرفوا عن الله المسيحي، إلا أنه كان لزما عليهم أن يخوضوا معركتهم

ضد مشكلة الشر. وبدت لهم مشكلة عويصة. إنهم ينطلقون من فكرة الإله العالمية أو العالم كآلة كبرى والإنسان جزء منها بالضرورة، والكل يجري وفق قوانين الطبيعة. ثم افرضوا كمسلمة أخرى أن للإنسان ملكة خاصة هي ملكة العقل. ويستطيع البشر باستخدام العقل أن يفهموا قوانين الطبيعية، المنظمة الرتيبة المحكمة، وأضافوا أن الناس إذا ألزموا في سلوكهم بهذه القوانين وامتثلوا لها فانهم سيعيشون في سلام وسعادة. ولكنهم حين تلفتوا حولهم في عالم القرن الثامن عشر رأوا النزاع والبؤس في كل مكان، وأبصروا الشرور بكل أنواعها. أنى لهذه الشرور أن تتسق مع قوانين الطبيعة، وهي الطبيعة السمحة ؟ طبيعي أنها لا تتسق معها، فهي منافية للطبيعة، وكان طبيعيا أن يعمل المستنيرون على اقتلاع جذورها. ولكن كيف كان ذلك ؟ كيف تأتى لغير الطبيعي أن يكون طبيعيا ؟ وكيف صار الأرفع مقاما أدنى منزلة ؟

تطالعنا هذه المشكلة في أي دراسة عن المسيحية. ولكن المسيحية عندها على الأقل شيطانها. أما بالنسبة لأولئك الذين ارتضوا نظرة نيوتن إلى الكون كآلة كبرى فلا تزال أمامهم صاب أشد وأخطر ابتغاء إضافة، أو تبرير رغبتهم الواضحة في تغيير وتحسين شيء ما بدا كاملا، تلقائيا، محددا. والواقع أنه في أي نزعة طبيعية غير واحدية يكون من السهل الانزلاق إلى ما هو غير طبيعي. ولم يكن روسو نفسه من المعجبين بفكرة نيوتن عن الآلة العالمية وعن العقل. وذهب إلى أن الطبيعة في أساسها عفوية ودية رقيقة كما تتجلى عند البسطاء الأنقياء من أمثال الأطفال والبدائيين والفلاحين. ورأى أن هذه الحالة من الطبيعة سادت في الماضي قبل أن تجلب الحضارة مفاسدها. ويحاول روسو في كتابه «بحث في أصل عدم المساواة» تفسير نشأة الشر. وقال إن أول إنسان تجاسر على انتزاع قطعة أرض واقتطاعها من الملكية العامة ثم أحاطها بسياج وقال «هذه ملكي»-هو الوغد المسئول عن إنهاء حالة الطبيعة. ولا يفسر لنا روسو لماذا تصرف ابن الطبيعة على هذا النحو غير الطبيعي.

وإذا عجز المستنيرون عن حل مشكلة أصل الشر، فان لديهم أفكارا راسخة وثابتة للغاية عن الخير والشر في زمانهم. إذ يرون الشر نموا تاريخيا متجسدا في الأعراف والقوانين والمؤسسات-أي متجسدا في البيئة،

وخاصة البيئة الاجتماعية، التي صنعها الإنسان من الإنسان. وأدركوا في ضؤ ما كتبه مونتسكيو في كتابه «روح القوانين» أن البيئة الطبيعية إما خشنة جرداء غالبا أو يسيرة مترفة جدا، وعرفوا أمراضا بذاتها ليست كلها فيما يبدو نتيجة البيئة الاجتماعية. ولكنهم عقدوا الأمل على إمكانية السيطرة على البيئة المادية، وإن كانوا يأملون في الحقيقة في السيطرة على البيئة الاجتماعية. ورأوا أن البيئة الاجتماعية في عصرهم سيئة بل ربما شديدة السوء مما يستلزم استئصالها جملة وتفصيلا. ولم يؤمنوا في الغالب الأعم بان يأتي تدميرها بوسائل العنف. لقد تنبئوا بثورة فرنسية، ولكن لم يتنبئوا بحكم الإرهاب.

وساووا بين الشر والبيئة، وكذلك بين الخير وشيء فطري في البشر بالطبيعة البشرية. فالإنسان يولد خيرا، ويفسده المجتمع. وسبيل إصلاحه حماية هذه الخيرية الطبيعية من إفساد المجتمع لها. أو بعبارة أخرى فإن السبيل لإصلاح الأفراد هو إصلاح المجتمع. والعقل قادر على أن يهدينا سواء السبيل، ومن ثم فان كل قانون وكل عرف وكل مؤسسة لا بد أن نخضعها لاختبار معقوليتها. هل النبالة الموروثة أمر معقول ؟ إن لم تكن كذلك وجب علينا إلغاؤها، وإن كانت كذلك فلنبق عليها. وإذا أخضعنا النبالة الموروثة لاختبار العقل ليحكم عليها في ضوء ما أثبته العقل في أذهان المستنيرين حتى العقد الثامن من القرن الثامن عشر نجد أنها غير معقولة. ومن ثم فإن من بين القوانين الأولى التي أصدرتها الجمعية الوطنية الفرنسية والتي استهدفت إعادة بناء فرنسا قانون إلغاء نظام النبالة.

وها نحن إزاء صورة من الصور الهامة التي تبدت فيها للعقل الحديث المشكلات الأخلاقية والسياسية، وهي الصورة التي نعرفها جميعا ونصوغها في عبارة البيئة مقابل الطبيعة. وقد نجد بهذه المناسبة من يعلن مؤكدا أنه يؤمن بأن الحرب وما تجره من ويلات ووحشية خير، بينما يشكو آخر من وسائل الراحة المادية قائلا إنها شر. ولكن الناس في المجتمع الغربي متفقون في الأغلب على الخطوط العريضة لما يرونه خيرا وما يرونه شرا. ونقطة الخلاف هي تفسيرهم لاستمرار الشر وثباته. واتجه عصر التنوير، واتجهنا نحن معه باعتبارنا ورثته، إلى التأكيد على جانب البيئة. فنحن أميل إلى الاعتقاد-وأكثرنا نحن الأمريكيين أميل إلى الاعتقاد بأنه لو أننا وضعنا

الترتيبات المناسبة والقوانين والمؤسسات وقبل كل شيء التعليم فان البشر سيدركون الحياة الخيرة. وينزع التقليد المسيحي إلى دفع التفسير إلى جانب الطبيعية البشرية، فالناس يولدون وفي داخلهم شيء يدفعهم إلى الميل نحو الشر، إنهم يولدون في الخطيئة. حقا إن المسيحية ترى أن ثمة مخرجا يتمثل في إمكانية الخلاص الذي يسره لنا يسوع المسيح. ولكن هذا بعيد عن البيئة، وبعيد عن الإيمان بإمكانية سن قوانين أو إعداد مناهج تعليمية.

ومن المهم أن ندرك الآن أن النظرة البيئية الحديثة لم تذهب حتى في مراحلها الأولى الواعدة والمفعمة بالأمل إلى حدود التطرف غير المعقول. فالمجنون وحده هو الذي يؤكد أننا لو أخرنا عشوائيا طفلا وليدا من بين عدد من الأطفال حديثي الولادة وتركناه للطبيعة فإنها ستتكفل وحدها بان تصنع منه شيئا ما على الإطلاق-ملاكما من الوزن الثقيل مثلا أو موسيقيا عظيما أو عالم طبيعة مرموقا. ولقد كان علم النفس في القرن الثامن عشر، الذي استمد ركيزته الأولى من جون لوك، يرى أن عقل الإنسان صفحة بيضاء تخط عليها الخبرة مضمون الحياة. ولكن علم النفس القائل بالصفحة البيضاء لم يفسر المساواة بين البشر على أنها تطابق بينهم. ومن العبارات الهامة المميزة الدالة على النظرة البيئية للقرن الثامن عشر عبارة قالها أحد أبنائها الفتيان، الاشتراكي روبرت أوين(9).

«إن أي صفة عامة، من الأفضل إلى الأسوأ، ومن الأشد جهالة إلى الأكثر استنارة يمكننا نسبتها إلى أي مجتمع، بل وإلى العالم على اتساعه، باستعمال الوسائل الملائمة. وهو ما يعني أنها تخضع إلى حد كبير لسيطرة وتوجيه أصحاب النفوذ المتحكمين في شئون الناس».

مفتاح هذه العبارة كلمة «عامة». لم يتصور أوين أن بإمكانه تحقيق نتائج محددة ومميزة مع كل فرد على حدة. وإنما يرى أن بإمكانه أن يفعل هذا مع جماعات واسعة وبعد. هل يختلف هذا كثيرا عن الأفكار التي تظاهر كل الجهود الهادفة إلى التأثير على الناس والتحكم في ظروفهم اليوم؟

في الحقيقة لا يزال الإيمان بالنظرة البيئية أمرا حيويا عند كل من يأملون في إحداث تغيرات سريعة وشاملة في السلوك الواقعي للبشر على

الأرض. وهناك قلة اليوم تؤمن أن مثل هذه التغيرات يمكن إنجازها بفضل تدخل قوة خارقة. والفرق وحده من يعتقد أن بالإمكان الوصول إلى نتائج سريعة عن طريق استخدام وسائل تسمين نسل الإنسان. فنحن لا نستطيع أن ننسل سريعا نوعا أفضل من الرجال والنساء. ومن ثم علينا أن نستعين بالأدوات المتاحة لنا الآن لصنع رجال ونساء أفضل. ولندع روبرت أوين يتحدث إلينا ثانية حديثه المفعم بتفاؤل عصر التنوير، والذي لم تفسده أهوال الثورة الفرنسية وحروب نابليون العالمية:

«يجب إعداد هذه الخطط لتدريب الأطفال منذ نعومة أظفارهم على العادات الطيبة باختلاف أنواعها (والتي ستمنعهم بطبيعة الحال من اكتساب عادات الكذب والخداع) ويلزم بعد هذا تعليمهم تعليما عقلانيا وتوجيه عملهم على نحو نافع مفيد. ولا ريب في أن مثل هذه العادات ومثل هذا التعليم سيغرس فيهم رغبة نشطة وغيورة في دعم وتعزيز سعادة كل فرد، دون أدنى استثناء طائفة أو حزب أو بلد أو مناخ. وستكفل أيضا مع أقل قدر من الاستثناءات، صحة البدن وقوته وعافيته. ذلك لأن سعادة الإنسان لا يمكن بناؤها إلا على أسس من صحة البدن وراحة البال».

برنامج التنوير:

لم يكن رجال التنوير متفقين على رأى واحد مثلما بدا لنا حتى الآن في تحليلنا. إذ بدأ الانقسام الخطير بين صفوفهم عند هذه النقطة، وهو انقسام لا يزال واضحا دون أن يلتئم. لم يتفق رأي كل رجال التنوير على أن العقل ضد النبالة بالوراثة ويقينا لم يرغب كل رجال التنوير في إزالة جميع ظاهر التمايز الطبقي. وهكذا أصبح للعقل في الممارسة العملية سبل متباينة باختلاف الناس.

ولعل أهم انقسام وقع بين صفوت رجال التنوير هو ذلك الانقسام الذي حدث بين من اعتقدوا بان مجموعة قليلة نسبيا ممن أوتوا حكمة وموهبة في السلطة يمكنهم معالجة البيئة بحيث تتحقق السعادة للجميع، للقائمين بالأمر والمنتفعين به على السواء، وبين أولئك الذين اعتقدوا أن كل المطلوب هو هدم وإزالة البيئة الفاسدة القائمة، وبعدها سيتعاون كل الأفراد معا تلقائيا ابتغاء خلق البيئة الكاملة. وعلى الرغم من معسول الكلام الذي

أبدته المجموعة الأولى في حديثها عن المثل العليا للديمقراطية والحرية لكل الناس إلا أنها كانت في واقع الأمر من المؤمنين بالسلطة المؤيدين لإخضاع الفرد وشئونه لسلطة الدولة، وكانوا يميلون، في ضؤ الخلفية الفكرية للقرن الثامن عشر ومؤسساته، إلى تعليق الآمال على حكام حكماء وموظفين مدنيين مدربين، وعلى الحركة التي يسميها المؤرخون الحركة من أجل «حكم استبدادي مستنير». وكانت المجموعة الثانية تميل إلى الاعتقاد بان الإنسان العادي، الإنسان العامي، أو رجل الشارع والحقل، هو إنسان سليم وعاقل شان غالبية النوع البشري. وأرادوا لهذا النوع من الناس حرية اتباع حكمته الفطرية. وكانوا ينزعون إلى الإيمان بالطرق الديمقراطية، وبالتصويت الفردي المستقل، وبحكم الأغلبية. واتخذ أكثرهم تطرفا مواقف فلسفية فوضوية، إذ آمنوا بفساد كل الحكومات وبان واجب الناس إلغاؤها جميعا على اختلاف أشكالها.

ونجد مثالا واضحا جدا يعكس حقيقة هذين الموقفين المتباينين ويتمثل في سيرة واحد من أكثر فلاسفة التنوير نفوذا ألا وهو جيرمي بنتام [10]. صاغ بنتام في شبابه مبدأه عن المنفعة والذي يراه كثيرون معقولا تماما، وخلاصته: ينبغي أن نفعل كل شيء بهدف ضمان أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس. وقدم مع هذا المبدأ منهجا، رآه هو وأتباعه كافيا ومقنعا، لقياس السعادة بصورة واقعية. وما أن تم له هذا حتى ظن أنه حقق ما يريده ابتغاء خلق البيئة الصالحة التي ستحل محل البيئة الفاسدة. ووضع بذلك المسودة الأولية لمهمة رائعة هي الهندسة الاجتماعية.

وكان رأى بنتام أول الأمر أن تقوم بهذه المهمة نيابة عنه الطبقة الحاكمة في بريطانيا وكبار اللوردات والتجار الذين يعرفهم جيدا، إذ كان هو نفسه من أسرة ناجحة في أعمال التجارة، وضيفا دائما على المفكر البريطاني لورد شلبورن. إذ أن هؤلاء السادة في نهاية الأمر قرءوا وناقشوا وتابعوا كل ما يجري في عالم الفكر. ولكنهم تمتعوا بامتيازات خاصة في ظل نظام الحكم القديم. وكان واضحا في الحقيقة أن البيئة القديمة الفاسدة بدت لهم من الناحية الذاتية بداية طيبة يقينا. وأدرك بنتام عجزه عن إقناعهم بقبول الإصلاحات التي يقترحها. ومن ثم بدأ مع مطلع القرن التاسع عشر في التحول للاتجاه إلى الشعب. ولم يمض طويل وقت حتى صار مؤمنا

بالديمقراطية، داعيا إلى الاقتراع العام، وإجراء انتخابات بين الحين والأخر ضمانا لتناوب الحكام في شغل المناصب الرئيسية، وضمانا لسير عجلة الديمقراطية في بقية دولاب العمل. وأصبح الآن مؤمنا بان على الجماهير أن تجري التغيرات التي لم تقتنع بها الطبقات المترفة. وطبيعي أن تحتاج الجماهير إلى معلمين وقادة، وهذا ما ستتكفل به المجموعة القليلة نسبيا من المتعلمين دون أتباع بنتام من الأرستقراطيين والراديكاليين الفلسفيين. بيد أن هؤلاء سيكونون قوة رائدة للديمقراطية وليسوا فريقا متميزا من الحكماء الذين يحتكرون شئون الحكم.

وسبق أن تحدثنا توا عن انقسام وقع بين صفوف رجال عصر التنوير. ولسوء الحظ فإننا لكي نفهم هذه الأمور نقول إن العقل البشري نادرا ما يجد نفسه أمام خيار بسيط كهذا بين أحد طريقين اثنين فقط. حقا إن العقل البشري يمكنه أن يثب في خفة وسهولة من طريق إلى آخر حتى يبدو مساره أشبه بمتاهة. وقد ميزنا بين مجموعتي، بين أصحاب نظرية البيئة المؤمنين بمعالجة البيئة ويعهدون بهذه المهمة إلى نخبة (من الفلاسفة والمهندسين والمخططين والتكنوقراطيين والخبراء الاستشاريين) وبين أولئك الذين يأملون في أن يتولى السواد الأعظم مهمة تغيير البيئة وخلق البيئة الجديدة اللازمة عن طريق الاقتراع العام كوسيلة ديمقراطية-وهذا تمايز هام ثمين بان يعطينا صورة تقريبية أولية خاصة عن القرن الثامن عشر. ولكن هناك على الأقل تصنيف ثنائي آخر بسيط وضروري، وهو تصنيف يتطابق كثيرا مع الأول. ونعني به التمايز بين المؤمنين بان البيئة الجديدة ستمارس نوعا من القهر على العامة-وسوف يألفونه وإن ظل جزئيا غريبا عنهم بحيث يربطهم ببعضهم ويتكتلون في صورة جماعة منظمة-وبين المؤمنين بان البيئة الجديدة تكاد لا تعرف المؤسسات والقوانين على الإطلاق، وأن الناس في ظل النظام الجديد سيخلصون بصورة تلقائية للقاعدة الذهبية أو المثلى. أو وجهة النظر الأولى سلطوية مستبدة، والأخرى متحررة أو فوضوية.

والملاحظ أن المؤمنين بالسلطة المستبدة المستنيرة التزموا إزاء أكثر الأمور موقفا سلطويا يخضع فيه الفرد لسلطة الدولة. فالسلطة القديمة عندهم، وهي السلطة المسيحية فاسدة والفساد هنا منصب على السلطة

وليس مبدأ السلطة. وحين تكون السلطة في يد رجال متمرسين على استخدام العقل المستنير فإنها تكون ملائمة وسديدة تماما-أو ضرورية في واقع الأمر. وذهب أكثر هؤلاء السلطويين في مجال الشئون الاقتصادية إلى ضرورة إطلاق يد رجال الأعمال ليكونوا أحرارا في إدارة أعمالهم، متحررين من قيود سلطة الحكومة أو النقابات. وحقيقة الأمر انهم لم يدافعوا، حتى في مجال الاقتصاد، عن حرية كل الأفراد بل فقط عن حرية المقاول الاقتصادي، أي رجل الصناعة. ودعوا إلى أن يكون التنظيم والكفاءة والرشيد، داخل الإطار الصغير للمصنع أو أي مجال عمل آخر متسقا مع الجانب السلطوي للتنوير. ونجد نفس الشيء مع روبرت أوين الذي صاغ بدقة النظرية البيئية إذ كان هو نفسه شريكا وكذلك مديرا لمصنع نسيج ناجح في نيولا نارك في سكوتلندا. ولقد كانت نيولانارك وقتذاك مصنعا نموذجيا، تحيط به مجموعة من بيوت الشركة الأنيقة، وتتوفر له أفضل ظروف عمل ممكنة، علاوة على المدارس التجريبية المتكاملة المراحل لأبناء العمال وهي المشروع الأثير لدى أوين. ولكن لم تكن في نيولانارك ديمقراطية صناعية. إذ كانت كلمة أوين هي القانون، لقد تحكم أوين ببيئتها وكان الأب بمعنى النظام الأبوي للحكم.

ونجد في بنتام مثالا أدق وأحكم عن البيئة التي تم تدبرها في حرص وعناية-أنها تدبير من فوق عن طريق سلطة حكيمة أبوية. إن المبدأ الأساس في نظرية بنتام هو أن الناس تنشد اللذة وتتحاشى الألم (لاحظ التشابه، الظاهري مع بعض مفاهيم علم الطبيعة الفيزياء «مثل الجاذبية». وحيث أن هذه هي الحقيقة، إذن وجب قبولها كخير أخلاقي. ومن ثم فإن جوهر الحكم هو صوغ نظام للثواب والعقاب بمعنى أن أي عمل يؤديه الفرد ويكون مقبولا اجتماعيا وأخلاقيا يثمر له دائما قدرا من اللذة اكثر من الألم، وكذلك فإن أي عمل غير مقبول اجتماعيا وأخلاقيا ينبغي أن يعود عليه دائما بقدر من الألم أكثر من اللذة. وأفاض بنتام وأسهب في صياغة حساب اللذة والألم، ومن أجل تصنيف ووزن وتقييم مختلف أنواع اللذات والآلام. وطبيعي أنه احتكم إلى قيم يقدرها السادة الإنجليز من أصحاب الفكر الجاد الفلسفي العطوف. وإذ بالأخلاق عنده، التي كانت متمردة على المسيحية شان أكثر الغربيين، تتحول لتبدو أكثر مسيحية. ولكن بنتام لم

يشأ أن يولي ثقته لمؤسسات المجتمع العادية لكي تقوم هي الألم واللذة تقويما صحيحا. ذلك لأن المجتمع لسبب ما كافا الأعمال التي لم تحقق أكبر خير لأكبر عدد، وعاقب الأفعال التي تفعل ذات الشيء إذا ما أوتيت الفرصة. غير أن الحرية وحدها لن تهيئ تلك الفرصة. ومن ثم يجب على رجال من أمثال بنتام أن تعكف على إعداد خطط جديدة أي صياغة مجتمع جديد.

وهكذا يهدينا العقل إلى أن أي جريمة-ولتكن سرقة مثلا-يجب معاقبتها لأنها تجلب ألما للضحية، كما تجلب ألما في صورة خوف وقلق يصيب كل من يعلم بأمر السرقة (إذ يخشى الناس أن يحدث لهم ذات الشيء) ويتجاوز الألم هنا حجم الربح الذي يجنيه اللص. ولكن العقل يقول لنا أن أفكارا عن الخطيئة واللعنة والندم وما شابه ذلك من مشاعر تجاه السرقة هي هراء لا معنى له. إننا هنا نتعامل على طريقة محاسبة بسيطة. يجب القبض على اللص ومعاقبته بحيث يتجاوز حجم العقاب مقدار اللذة (الربح) الناجمة عن الجريمة حسب تقديرها في ذهن اللص. وإذا كانت اللذة أعظم من العقوبة الخفيفة جدا فإن اللص يجد في هذا ما يغريه بالعودة إلى الجريمة. وإذا كان الألم أكبر كثيرا-إذا كانت العقوبة شديدة القسوة كالتي كان ينص عليها القانون الجنائي الإنجليزي وقتذاك-فإن اللص سيرى نفسه شهيدا أو متمردا أو فردا مسحوقا اجتماعيا مما يحول دون إصلاحه. وان كل ما يستهدفه القانون من إصلاح المجرم هو الحيلولة دون تكرار الجرم. وهكذا يتعين أن يكون العقاب متناسبا مع الجريمة.

وتبدو لنا اليوم التفصيلات النفسية التي يحكيها بنتام أمرا ساذجا، كما تبدو خططه المحكمة التي اصطنعها غير عملية تماما. بيد أننا نعرف جيدا الروح الإصلاحية. إن جانبا كبيرا مما حاول بنتام واتباعه إنجازه ابتغاء إصلاح المؤسسات قد تضمنته مجموعات القوانين. فلا يوجد الآن من يعاقب لصا بالإعدام جزاء سرقته شاة. ولا يسعنا أن نجاري بنتام فيما رجاه من نتاج كاسحة، ولكننا نواصل استخدام الكثير من مناهجه، ولا نزال، على الرغم من أننا ديمقراطيون حقا، نعلق الكثير من آمالنا على التغيير من خلال المؤسسات والذي تخطط له السلطة من أعلى-ولقد تضمن البرنامج الجديد[11] (الخطة الاقتصادية الجديدة الكثير من بنتام القديم

(New Deal).

وكشف أولئك الذين وقفوا إلى جانب الحرية عن انقسام أوضح من الانقسام بين السلطويين. فنحن نجد على امتداد القرن تيارا فكريا، ربما بلغ ذروته في كتاب «العدالة السياسية» للمفكر الإنجليزي الراديكالي وليام جودوين Wiliam Godwin والصادر عام 1793. ويعتبر الفكر الذي تضمنه هذا الكتاب نوعا من نزعة نقض القانون أو الأنتينومية. وذهب جودوين إلى أن الناس لا تخطيء إلا لأنها تنشد الطاعة ويدفعون غيرهم إلى الطاعة والإذعان لقوانين ثابتة. ولو تصرف كل مرء بحرية وفعل ما يريد حقا أن يفعله في كل لحظة-ولو تحرر الجميع حقا وصدقا من الهوى والتعصب والجهل-فإنهم جميعا سيسلكون سلوكا معقولا. أن أي إنسان يلم جانب العقل لن يؤذي غيره، ولن يحاول تكديس سلع أكثر من حاجته. ولن يحقد على إنسان آخر أتى أمرا يعجز هو عنه. ودفع جودوين مذهبه عن الفوضوية الفلسفية إلى مدى بعيد حتى أنه اعترض على دور قائد الفرقة الموسيقية (الأوركسترا) الذي يضبط إيقاع فرقته بحجة أنه يمارس صورة من صور الاستبداد على العازفين، وإذا ما تركنا العازفين لأنفسهم أحرارا فإنهم سيعزفون إيقاعا طبيعيا، وسيكون أداؤهم أفضل بدون قائد.

وإذا كانت الفوضوية بدت دائما في نظر أكثر الناس، حق كمثل أعلى، أمرا منافيا للعقل إلا أن الواجب يقتضينا ألا نسقطها كشيء غير ذي شان. أنها في أشد صورها مغالاة تمثل الجناح المتطرف، بيد أنها عنصر أساسي في كثير من الآراء الأقل تطرفا. وهي كهدف، وكنوع من الأمل نصف المرفوض لا نجد لها صدى في الاشتراكية فحسب بل وفي نظامنا الديمقراطي. وهي كمثل أعلى باقية حية بصورة ما في عالمنا المثقل بنظام الإدارة والحكم. ولكن ثمة طريقا معبدا مطروقا سلكه أكثر المناصرين للحرية. طريقا له أفرع عديدة، يثير بعضها الشك والقلق لتحوله إلى الاتجاه الأخر تماما بزاوية 180-درجة-إلى السلطة. وسنجد لزاما علينا أن ندرس بعناية اكثر إحدى الوثائق الشهيرة في التاريخ عن الفلسفة السياسية المحضة وأعني بذلك كتاب روسو (العقد الاجتماعي) الذي صدر عام 1763. فقد كانت هذه الرسالة الصغيرة موضوع خلاف على مدى أجيال. يرى بعض القراء أنها أساسا وثيقة تؤيد الحرية الفردية، ويراها آخرون مناصرة للنظرة الجمعية

السلطوية Authoritarian Collectivism وتمثل إحدى المقدمات الفكرية للنزعة الشمولية المعاصرة.

كان روسو أساسا يعالج مشكلة الإذعان السياسي. ونزع في أول أعماله إلى ما سميناه الآن النزوع الفوضوي. نراه يقول في عبارة رنانة مدوية «ولد الإنسان حرا ولكنا نراه مكبلا بالأغلال في كل مكان، لماذا ؟ يجيب روسو، لأنه اضطر إلى استبدال حالة الطبيعة بحالة الحضارة (لا يهم لماذا اضطر إلى ترك حالة الطبيعة-فقد لحظنا مرات كثيرة عدم وجود إجابة منطقية بشان مشكلة الشر. لم يكن الإنسان في حالة الطبيعة يطيع أحدا، أو إن شئت فقل كان مطيعا لنزواته ورغباته. ولكن بات لزاما عليه في حالة الحضارة أن يطيع أوامر يعرف أنها لا تنبع من ذاته مباشرة. إذ لو كان عبدا على سبيل المثال لوجبت عليه الطاعة لشخص مثله، وهي خبرة محطة مذلة وهي في الحقيقة غير طبيعية وغير إنسانية. وهو مضطر حتى في مجتمعات القرن الثامن عشر القائمة إلى الإذعان لقوانين لم يسهم في وضعها، ومضطر إلى طاعة رجال لم يشارك أبدا في اختيارهم حكاما له. إذن ما المخرج ؟

لعلك لاحظت أن روسو يحاول في وقت واحد تحليل العوامل النفسية للطاعة، وإقناع قرائه بأي أنواع الطاعة خير وأيها شر. وإذا شئنا استخدام يخيم ربما لم يكن ليقره ولكنه نهج ملائم لنا اليوم، نقول إن الناس لا يذعنون عمليا حتى في ظل الروتين السياسي العادي ما لم يتهيأ لهم الإحساس بأنهم لا يطيعون إرادة بشرية أخرى، مثلما يطيع العبد سيده، بل يطيعون إرادة أسمى من إراداتهم بصورة ما. وهذا النوع من الإرادة يسميه روسو الإرادة العامة. ولا ريب في أن الإرادة العامة مجرد وهم في نظر المفكر الملتزم بالمذهب الأسمى[12] (Nominalist). ولكن كل من أحس بنوع من المشاركة الانفعالية في جماعة ما، بدءا من الأسرة فالمدرسة فالأمة، لن تمر خبرته هذه دون أن يلمح ما كان روسو يتلمس طريقه إليه. إن الإرادة العامة عند روسو خلقها العقد الاجتماعي، والعقد الاجتماعي عنده هو ذلك الذي يحذو حذو نمط هوبز حيث يدخل كل عضو من أعضاء المجتمع طرفا في العقد مع كل إنسان آخر. غير أن الجماعة الناجمة عن هذا التعاقد لا تحول الحكومة إلى ملكية مطلقة على نحو ما قال هوبز بل تعامل

كل سلطة من السلطات الحكمة باعتبارها مجرد وكيل يمكن عزله كلما ارتأت الإرادة العامة أن هذا العزل هو الأسلوب الأمثل.

ولكن كيف تعبر هذه الإرادة العامة عن نفسها لتصبح معروفة ؟ أن إرادة أي فرد يمكن إدراكها من خلال مراقبة ما يفعله. ولكن من رأى الولايات المتحدة أو استمع إليها ؟ وما معنى قولنا «إرادة الشعب الأمريكي» وما مدلول هذه العبارة بالنسبة لمن لا تخدعهم الميتافزيقا المثالية ويريدون شيئا يبصرونه أو يسمعونه أو يدركونه بصورة أو بأخرى ؟ حسن، هل إذا حصل مرشح في انتخابات الرئاسة على 55 بالمائة من الأصوات وحصل الآخر على 45 بالمائة ألا يمكن لنا أن نقول أن المرشح المنتخب يمثل «إرادة الشعب الأمريكي» ؟ وإذا انتخب الكونجرس طبقا للأصول المرعية وبحرية تامة ألا تمثل أصواته إرادة الشعب ؟

ربما كان روسو يجيب على السؤال الثاني ب «لا» قاطعة. إذ كان يؤمن بالديمقراطية المباشرة على نحو ما كانت في مدن الإغريق قديما حيث المدنية تشكل دولة أو في المقاطعات الصغيرة (الكانتونات) في سويسرا، وكان يرى أن بلدا كبيرا مثل فرنسا يستحيل عليه أن يكون كومنولث ذا إرادة عامة. ومثل هذا القول الذي ينكر إمكانية أن يصبح بلد كبير دولة حقيقية هو مجرد التواء في فكر روسو، وهو مثال هام لولاء عصر النهضة للأشكال الكلاسيكية، الأمر الذي يشار إليه كثيرا في التعليقات التي تتناول روسو، ولكنه أمر غير ذي شان كبير. فبالنسبة للسؤال الأول، إذا افترضنا أن روسو سلم بإمكانية قيام أمة تعدادها 150000000-فإنه كان سيجيب إجابة مبهمة: نعم إذا كان المرشح الحاصل على 55- بالمائة-من-الأصوات-يجسد حقا الإرادة العامة للولايات المتحدة، ولا إذا لم يكن كذلك. والملاحظ أن روسو كثيرا ما أقدم البعض على تأويل رأيه دون تدقيق وزعموا أنه مؤيد للنظرية القائلة إن إرادة الأغلبية دائما على صواب. وواقع الأمر أنه لا يذهب هذا المذهب.

ويتعين أن نضيف مصطلحا آخر لروسو غير «الإرادة الفردية» و «الإرادة العامة» ذلك هو «إرادة الجميع». إذ عندما تتخذ جماعة ما قرارا بأي وسيلة كانت، عن طريق الاقتراع أو التصفيق أو حتى قعقعة الدروع على نحو ما كان يحدث في إسبرطة، فإن الإرادة العامة تكون قائمة إذا كان

القرار صوابا. أما إرادة الكل، وهي مجرد الجمع الآلي لإرادات الأفراد الأنانية غير المستنيرة، فإنها تكون قائمة إذا كان الرأي خطا. ولكن من الذي يقرر ما هو خطا وما هو صواب؟ ها نحن بلغنا نقطة سبق أن بلغناها، نقطة يشعر عندها الكثيرون بالقنوط والضياع. واضح أن لا وجود لمقياس اختبار أشبه بورقة عباد الشمس نختبر به الصواب والخطأ. وليس بالإمكان اصطناع اختبار «إجرائي» علمي يمايز بين الإرادة العامة وبين إرادة الكل. أن روسو يكتب وكأنه يؤمن بأنه بعد أن يدور حوار حر كامل داخل جماعة صغيرة اجتمعت في مدينة في منطقة نيو انجلند مثلا، فإن قرار الأغلبية الصادر عنها بناء على تصويت سيعكس في واقع الأمر «اتجاه الاجتماع» وسيكون ممارسة عملية للإرادة العامة. ولكن ليس هكذا بالضرورة. إن الاختبار النهائي اختبار رفيع سام، انه مسالة إيمان.

قد يبدو هذا أمرا محيرا ومغرقا في الفلسفة بالمعنى السيئ. ولكن حتى لو رفضنا السير وراء روسو إلى مجاهل ميتافيزيقا الإرادة العامة فإننا سندرك أنه يتلمس طريقه بحثا عن حقيقة سيكولوجية عميقة. يشير روسو إلى أن أولئك الذين يبدءون في مجتمع ديمقراطي حر بمعارضة إجراء مقترح إنما يقبلون طواعية عندما يتضح لهم أنه يمثل الإرادة العامة. معنى هذا أن ال45 بالمائة يقبلون رغبات أل 55 بالمائة كأنها في الواقع، ولأغراض عملية، رغبات كل أل 100 بالمائة. وعلى الرغم من أن هذا قد يبدو في نظر الكثيرين من أصحاب النظرة الواقعية العملية مسالة وجدانية إلا أنه لا توجد ديمقراطية قابلة للتطبيق عمليا إلا وبها شيء قريب من هذا المسار. أننا قد لا نسلم بان انتخاب الشخص الذي عارضناه تحقيق «لإرادتنا الفردية» إلا أننا إذا ما رفضنا تماما التسليم بذلك الانتخاب فإننا سنصبح متمردين. وإذا كان هناك كثيرون لهم نفس موقفنا فإننا لن ننعم بديمقراطية مستقرة. ويبدو لنا ضروريا لاستقرار أي مجتمع حر التسليم خيالا بشيء مما قصد إليه روسو في حديثه عن «الإرادة العامة» ولو لبعض الوقت على الأقل.

غير أن أكثر الجوانب غموضا ولبسا عند روسو نجدها بعد هذا بخطوة واحدة. إنني بعد التوقيع على العقد الاجتماعي (أو قل مجازا بعد ولادتي في مجتمع ما) أتخلى عن حريتي الطبيعية البسيطة وأحصل مقابل هذا

على الحرية العظيمة جدا، حرية الإذعان للإرادة العامة. وإذا لم أفعل فإنني أكون متمردا ضد الحق وسوف أكون واقعيا عبدا لإرادتي الفردية الأنانية. وفي مثل هذه الحالة فإن إجباري على الطاعة يجعل مني في الواقع إنسانا حرا. ويعرض روسو هذا الرأي برضوخ قائلا:

«ومن ثم فلكي لا يكون الميثاق الاجتماعي صيغة عقيمة ليس إلا، يتعين أن يشتمل ولو بصورة غير صريحة، على الضمان الوحيد الذي يمكن وحده دون سواه، أن يمنح القوة للمجموع. أعني أن كل من يرفض الإذعان للإرادة العامة وجب إجباره قسرا عن طريق مجموع أقرانه من المواطنين. ولا يعني هذا أكثر من قولنا، ربما يكون ضروريا إكراه شخص ما على أن يكون حرا.. ..».

ها نحن قد ابتعدنا كثيرا عن انحيازه التحرري الذي بدأ به. أن الحجة (أو المجاز الذي ساقه) هي حجة واضحة في الحقيقة، وجاهزة ليفيد بها كل من يريد الدفاع عن تقييد الحرية الفردية، ولقد انتقلت هذه الحجة على لسان عديد من المفكرين من أمثال كانط وهردر إلى إيمان الإنسان الألماني العادي، كما استخدمتها السلطات الألمانية بصورة أو أخرى لتبرير الإذعان. والتضحية بالفرد تماما من أجل الدولة أمر ينطوي دائما على قدر من الخطورة في نظر الأوروبيين الغربيين والأمريكيين. ولكن أسلوب روسو في دفع دراسته التحليلية بعيدا إلى الحد الذي جعل فيه الإرادة العامة سلطة سيادية لا يرقى إليها الشك نراه مثالا هاما يدلنا إلى أين يمكن أن يمضى العقل البشري إذا التزم طريق الفكر التجريدي. لقد كان روسو كشخص إنسانا غريب الأطوار فردي النزعة، (ويذكرنا بالشاعر الأمريكي) ثورو في اعتراضاته الأساسية الانفعالية ضد ضغوط أي مؤسسة مهما كان نوعها على الفرد. ومع هذا نراه هنا يحدثنا كواحد من أنبياء المجتمع الجمعي الحديث.

يكمن وراء هذا اللبس الذي يشوب «العقد الاجتماعي» لبس آخر يمثله هذان الموقفان المتناقضان اللذان تكشف عنهما خبرة الناس في القرن الثامن عشر. أن الفتى الغيور المؤيد للتنوير في ثمانينات القرن الثامن عشر لم يكن ينقد أفكاره بشدة كما نحاول نحن. لقد كان مناوئا للنظام الرسمي الثابت، ومناوئا للعرف والتقليد، ومعارضا لما سماه الخطأ والخرافة. ووقف

إلى جانب الطبيعة والعقل والحرية والحس السليم، وإلى جانب كل ما بدا له جديدا مفعما بالأمل في هذا العالم المتقدم. ولكن ما الذي صاغ شكل الجديد وأعطاه هيئته، هذا الجديد الأفضل والمبشر بالآمال والمهيأ ليحل محل القديم؟ العبارة التي صادفتنا حتى الآن هي العقل، أي نوع التفكير الذي فكر به نيوتن والفلاسفة. ولكن لا يكاد القرن يشرف على نهايته حتى تبدأ تطالعنا كلمات جديدة، أو كلما ت قديمة مصحوبة بنغمة تشديد جديدة: الحساسية، الحماسة، الرثاء، القلب. فمع الذيوع الواسع لفكر روسو بعد 1760 استعاد القلب مكانته ضد الرأس. لم يعد العقل هو الدليل الهادي ولا مهندس العالم الجديد، بل العاطفة أو الوجدان ستقول لنا كيف نعمل معا لنبني من جديد. وبات العقل موضع شك.

لو حكم العقل المجرد وحده الفكر
سيعيش أسير أنانية كريهة،
وسيمضي في دوامة، منعزلا فريدا،
ولن يشعر بمصلحة أخرى غير مصلحته هو.

وسوف نرجئ بحث الحركة الرومانسية إلى الأبواب التالية، وهي الحركة التي بشر بها في أواخر القرن الثامن عشر روسو وبعض الكتاب الإنجليز من أمثال شافتسبري، وأضحت إحدى العناصر الأساسية في نظرة القرن التاسع عشر إلى الحياة. ولكي نفهم الفترة المتأخرة من عصر التنوير، نرى لزاما علينا أن نشير إلى أن هذا التحول إلى العاطفة أسبغ على مفاهيم عديدة مثل مفهوم «الطبيعة، صبغة مغايرة تماما لصبغة الطبيعة» في الآلة العالمية التي قال بها نيرتن. لم تعد الطبيعة ذلك البناء المحكم المنظم الرياش، بل كانت «الطبيعة» بالمعنى الذي لا يزال يفهمه أكثرنا، ذلك العالم الخارجي الكاهل الذي لم يمسسه الناس أو مسوا قليلا منه، غير المشذب، غير المروض، الجامح، العفوي، وغير الرياض تماما. وهنا ندخل إلى المضامين السياسية لهذا التحول الأساس من الطبيعة الكلاسيكية إلى الطبيعة الرومانسية.

قد يرى القارئ، وهو على حق فيما يرى، أن الثنائية والانقسام بين العقل والعاطفة، بين الرأس والقلب ليس إلا صيغة مبتذلة من صيغ الفكر الفاسد. أن التفكير والوجدان ليسا عملين منفصلين عند البشر، فأفكارنا

وعواطفنا متداخلة في آرائنا. ومع هذا، فإن التميز جدير بان يبين لا لشيء إلا كوسيلة من وسائل التحليل. ونسوق مثالا ملائما ومحددا من أواخر القرن الثامن عشر، ويتعلق بمشكلة لا تزال تلازمنا. فإن رجال الاقتصاد، وكانوا وقتذاك فريقا راسخا له مبحثه العلمي الذي يحظى بالتقدير فضلا عن جدته، أقاموا «الدليل، على أن المعونة والصدقة للفقراء، والتي ينال المستفيدون بمقتضاها بيتا وأسرة هي عمل سيئ في حق كل إنسان بما في ذلك المنتفعون أنفسهم».

وعندما نشر مالتوس[13] دراسته «مقال عن مبدأ السكان» في عام 1798 كانت حجج الاقتصاديين قد إكتلمت وتم صقلها: كلما ضاعفت من إجراءاتك للتخفيف على الفقير، كلما ضاعف هومن إنجاب الأطفال، وكلما قلل من غشيان تجمعات العمال، وكلما زاد الأمر سوءا. والتقط أصحاب مذهب المنفعة العامة هذا الرأي، وعملوا على إقامة نظام الإعانة لبيوت إصلاح الأحداث في بريطانيا، ويقضى هذا النظام بعزل الفقراء الذين يتلقون الإعانة عزلا جنسيا في إصلاحيات كئيبة. ولعل المنطق الكامل هنا يقضى بان ندع الفقراء يتضورون جوعا إذا عجزوا عن التكعب. ولكن الغرب لم يعمل أبدا على إنقاذ المنطق حتى ولو أتى على لسان الاقتصاديين.

لا نريد أن نجادل لنعرف ما إذا كان تفكير الاقتصاديين في هذا الأمر يتسق عمليا مع ما كان يعنيه «العقل» في تراثنا. الأمر الهام الذي يعنينا هو أنهم زعموا أنهم ملمون بالعقل-وأقر خصومهم زعمهم هذا. وقال خصومهم شيئا قريبا مما يلي:

(نحن لا نستطيع أن نرى الخطأ في سلسلة استدلالكم. وربما تتحسن السلالة البشرية لو تخلصنا ممن هم غير أهل للحياة. ولكن لا يسعنا قبول حجتكم. إذ نأسى لحال الفقير. ونعرف أنكم على خطأ لأننا نشعر بوجداننا أنكم مخطئون. ربما كان الفقير كسولا غير مدرب، أخرق، عديم الكفاءة، ولكن.. ..«وهكذا قد يمضي الدفاع إلى ما لا نهاية. وإذا تولى الدفاع أنصار القلب فقد ينزلقون إلى العقل والمنطق حتى يصل الأمر إلى حد الدفاع عن الفقير وكأنه صاحب حق في حياة طيبة، أو أن فقره وليد حرمانه من فرصة الحياة (حجة أصحاب نظرية البيئة). وربما يستخدمون حجة حديثة جدا، مثل حجة روبرت أوين والتي تقول إن رفع مستوى معيشة

الفقراء، تزيد الطلب على الإنتاج الصناعي الضخم مما يحقق تقدما اقتصاديا ثابتا. ولكن تظل الحجة الأساسية: نحن نشعر أن معاملة ملجأ الفقراء التكية قاسية.

مرة أخرى ينزع أنصار الرأس في أواخر عصر التنوير إلى مساندة النظام الاستبدادي المستنير، والتخطيط والسلطة، بينما ينزع أنصار القلب إلى مساندة الديمقراطية، أو على الأقل مساندة الحكم الذاتي عن طريق طبقة متوسطة كثيرة العدد، وعن طريق التلقائية «الطبيعية» والحرية الفردية. ولكن كما لاحظنا أننا في معرض المقابلة بين التفكير وبين الشعور، فإن هذين النهجين ليسا طريقين منفصلين بل يتداخلان ويتمازجان بدرجات متفاوتة في مواقفنا السياسية.

ولكم عانى من هذه العقبة التي أسلفنا الحديث عنها الأمريكي من النوع الذي نسميه ج تقدميا» أو «تحرريا» (ليبراليا). ذلك أن عواطفه التي يساندها التراث الديمقراطي الأمريكي تساند بقوة اتجاه الثقة في الناس، وإعطاءهم الحق في اتخاذ القرار بعد نقاش حر، ولكي يبرزوا تلك الصفة الدالة على أن العامة في تجمعاتهم يكونون على صواب. إنه ينزع إلى الإيمان بالشعب، وإلى الثقة في حكمهم. ومن ناحية أخرى فإن عقله الذي تسانده العادات الفكرية الأمريكية يحدثه بان رجل الشارع مؤمن بالخرافات، منحط الذوق عاجز عن التفكير الموضوعي في الأمور المعقدة، خاضع لدوافع دنيئة غير مستحبة. ولنحاول مرة أخرى أن نعرض الأمر من خلال مثال محدد: قد يروق لليبرالي الظن بان نفرا قليلا من السياسيين المحافظين خبثاء، والأثرياء والمفكرين المضللين هم المسئولون عن وضع الزنجي في الجنوب جنوب الولايات المتحدة. ولكنه يجد فكرة تلح عليه قائلة أن العدو الحقيقي للزنجي هو جمهور البيض خاصة فقراء البيض. وقد ينطلق بناء على هذا ويدفع بان الأبيض الفقير يخشى الزنجي بسبب النظم والقوانين الاقتصادية. وحتى لو صح هذا فإنه حين يعالج مشكلة بذاتها يجد نفسه في مواجهة مشكلة حقيقية، هل أثق أم لا أثق في حكمة الرجل من العامة وفي إرادته الخيرة ؟ إنه لا يستطيع أن يكون على يقين في هذا. وتردده له جذور تاريخية عميقة ترجع إلى عصر التنوير على الأقل.

عصر التنوير والتقليد المسيحي:

إن أفكار عصر التنوير، سواء نبعت من الرأس أم من القلب، أو من امتزاج كليهما، كانت كما هو واضح عوامل تآكل عملت على تفتيت المؤسسات القائمة. وإذا سلمنا بالقول المأثور عن بيكون «دقة الطبيعة أعظم مرات ومرات من دقة الحواس والفهم» فإننا سندرك أن أي محاولة إنسانية للتفكير في المؤسسات الاجتماعية لا بد أن تبسطها. وحاصل هذه المحاولة نموذج دقيق محكم، أو مخطط إذا قارناه بالواقع نراه دائما أكثر تعقيدا ولهذا يراه كثير من المفكرين أقل كمالا. بعبارة أبسط كل إنسان تقريبا يمكنه أن يفكر في طريقة جديدة لأداء شيء ما أفضل من الطريقة المتبعة- إدارة ناد، تدريب فريق لكرة القدم، إعداد مقرر دراسي، إدارة مؤسسة حكومية-ويمكنه كناقد أن يحدد مواضع النقص فيما يجري عمله الآن. وإذا كان رأيك كل ما هو بشري ينبغي أن يدار وفق أفضل ما في الاستدلال الرياض من دقة ووضوح، وإذا كنت تمثلت فكر ديكارت ونيوتن ولوك وألزمت به فانك قد تصبح ناقدا يسعى لتدمير كل ما يجري-بما في ذلك ما يجري اليوم. وربما كنت تجد في عام 1750 مزيدا من أوجه القصور وعدم الانتظام واللاعقلانية باقية في خلفة عن العصور الوسطى. ولن تجد عقيدة التثليث وحدها هي الشيء اللاعقلاني فقط بل أن المكاييل وقيمة النقود قد تتباين وتختلف من بلدة إلى أخرى مما يصدم حماسك للإصلاح.

وواقع الأمر أن ثمة قدرا من المبالغة فيما ذاع عن مفكري القرن الثامن عشر ووصفهم بأنهم «نقاد هدامون». وأهم من ذلك إتهامهم بالتفاني إخلاصا للفكر التجريدي على حساب الاهتمام بالتفاصيل التجريبية. فبعد أن صدمت الثورة الفرنسية العالم المتحضر بعنفها، أصبح الاتجاه السائد في الدوائر المحافظة، بل وفي الأوساط الشعبية، إلقاء اللوم في هذا على فلاسفة القرن الثامن عشر واعتبارهم مسئولين عن هدم النظام القديم بانتقاداتهم وترك مكانه شاغرا. وشغلت هذا الفراغ انفعالات ونواقص البشر الواقعيين الذين أهملهم فلاسفة القرن الثامن عشر نتيجة انشغالهم عنهم بحقوق الإنسان المجرد. وقاد (الكاتب الإنجليزي) أدموند بيرك الهجوم على فلاسفة التنوير. وواصل كثيرون من الكتاب الهجوم خلال القرن التاسع عشر، ونذكر من هؤلاء (الكاتب الفرنسي) تين Taine الذي وجه اللوم إلى الثورة الفرنسية

لمسئوليتها عن تبسيط العقل الكلاسيكي المجرد. وأجمل قول شعبي فرنسي مأثور هذا المعنى:

أنــهــا غــلــطــة فــولــتــيــر
إنـــهـــا غـــلـــطـــة روســـو

إننا لا نستطيع أن نمضي هنا في مناقشة هذه القضية الشائكة التي أضحت أحد موضوعات الجدال الكلاسيكية بشان مكانة الأفكار في التاريخ، والفعالية النسبية لنوع تفكير فلاسفة القرن الثامن عشر. ونحن أميل اليوم إلى الشك فيما إذا كانت كتاباتهم قد استطاعت أصلا إضعاف مجتمع اتصف بالقوة والتنظيم الجيد في مجالات أخرى. ونميل إلى النظر إليها كأعراض تحلل اجتماعي أكثر منها أسبابا. ولكن ليس ثمة شك في أن كتاباتهم أفادت في تركيز فكر الناس وتوحيدهم إزاء مشكلات كان بالإمكان لولا هذا أن تثير مزيدا من الاحتجاجات المتقطعة التي تظهر بين حين وآخر. لقد شحذ فلاسفة التنوير إحساس الناس بالظلم إذ اعتادوا توجيههم دائما وأبدا إلى معيار للخطأ والصواب، والى نظرة إلى العالم ضخمت وفاقمت هذه المظالم.

ما يجب أن يشغلنا الآن سؤال هام جدا حقا، سؤال لن يتسنى لنا أن نجيب عليه إجابة كاملة شافية: على أي نحو ارتبطت نظرة عصر التنوير إلى العالم في القرن الثامن عشر بنظرة المسيحية التقليدية ؟ مرة أخرى قد يكون يسيرا أن نجيب مؤكدين تأكيدا قاطعا تطابق النظرتين، أو تناقضهما تماما. وثمة إجابات كثيرة من هذا الطراز. فان مفكرين من أمثال بيرك وجوزيف دي مسير وكل من صبوا اهتمامهم على عقيدة القرن الثامن عشر عن خيرية الإنسان الطبيعية ومعقوليته ورأوا في هذه العقيدة بدعة ذهبوا جميعا إلى أن عصر التنوير مناف في جوهره للمسيحية بالصورة التي جاء بها على لسان مفكرين من أمثال هوتباخ وهلفتيوس ممن اتخذوا موقف العداء الصريح والعنيف من رجال الدين. بينما نجد رجالا آخرين مثل الاشتراكيين المسيحيين في القرن التاسع عشر، ورجال الدين الأمريكيين الليبراليين المعاصرين لنا-مثل جون هاينز هولمز-ذهبوا إلى أن عصر التنوير امتداد لما أرادت المسيحية أن تصل إليه وتحقيق له. ويشتمل الموقف العالمي من التنوير، ونحن-الأمريكيين-ورثته وممثلوه الرئيسيون، على كلا العنصرين

المسيحي والمعادي للمسيحية ممتزجين معا في كل واحد جديد.

قد يكون لازما عند هذه النقطة أن نقول كلمة تحذير موجزة. فإن كلمة شكاك تستخدم أحيانا استخداما فضفاضا ويوصف بها رجال من أمثال فولتير، وكتاب الموسوعة الفرنسية الكبرى كما يوصف بها مجمل الاتجاه الذي نسميه التنوير. وطبيعي أن هذا استخدام خاطئ للكلمة. فلم يكن مزاج القرن الثامن عشر نزاعا إلى الشك بل كان معاديا لرجال الدين، وضعيا وكذلك ماديا عند المتطرفين من مفكرين. وإذا كان الفلاسفة قد كفروا بالمسيحية التقليدية فقد آمنوا بعالمهم الجديد الطريف. ونجد بطبيعة الحال جماعات كبيرة من الناس، بل ومن المفكرين، لم يتخذوا بحال من الأحوال موقف الشك. إن نزعة الشك ليست أبدا حركة جماهيرية، بينما كان التنوير حركة فكرية جماهيرية واسعة النطاق جدا. وثمة جدول صغير لنزعة شك فلسفية أصيلة يمتد من الإغريق إلى عصرنا، وان كان قد جف ونضب خلال العصور الوسطى. وعاد يتدفق ثانية مع عصر النهضة وقدم لنا مونتيني أوسع الأدباء الشكاك شهرة وأكثرهم سحرا.

وعرف القرن الثامن عشر فيلسوفا محرفا طبقت شهرته الآفاق، هو الفيلسوف الاسكتلندي دافيد هيوم[14] الذي تابع معضلة الديكارتية الخاصة بثنائية الفكر والمادة وبلغ بهاه إلى حيث بدأت نزعة الشك. لقد كان هيوم من أشهر المتشككين في الوحي-فلا يزال هجومه على المعجزات من أقوى الأسلحة في ترسانة معاداة المسيحية-وفي النزعة الربوبية أو «دين الطبيعة». وله رفقاء كثيرون في هذا المجال ولكنه أكثر أصالة في ارتيابه في موضوع صدق التعميمات التي وصل إليها العلماء بمعنى يقينها الثابت المطلق الميتافيزقي. والعقل عند هيوم، شانه شأن حواسنا، ذاتي، أو أنه على الأقل سجل أو تقرير عن الواقع لم يتسن التحقق منه نهائيا بعد. وذهب هيوم مذهب كثيرين من الشكاك الذين ارتابوا في قدرات الناس العقلية والأخلاقية، ورأى في العرف والعادة والتقليد ركيزة أصلب وأقوى للحياة على هذه الأرض. وهكذا انتهى إلى موقف نشاز بالنسبة لعصره، مؤمنا بالقديم بدلا من الجديد. ولكن أسلوبه أسلوب فلاسفة التنوير الفرنسيين، إذ نجد فيه لمسة القرن الثامن عشر، فضلا عن تفرده بالتسليم الرصين بمكان العاطفة في أفعال البشر. ولم يكن هيوم في جوهره شككا بقدر ما

كان فيلسوفا عقلانيا أصابه السام.

قد لا نكون بحاجة إلى تكرار ما سبق أن عرضناه في مجالات أخرى. أن روح التنوير معادية للدين المسيحي كمؤسسة منظمة. «لقد كان القسيس في كل بلد وفي كل عصر معاديا للحرية. انه دائما حليف الحكم الطاغية ينويه ويعضد أخطاءه ومبادئه حماية لأخطائه هو». ويستخدم توماس جيفرسون كلمة «قسيس» هنا بمعناها العام للدلالة على رجل الدين بعامة. وهو غير متطرف هنا بل إنه يحتل موقعا وسطا بين قولة فولتير«هيا لنلتهم بعض اليسوعيين»[15] وهناك ما هو أشد تطرفا وقسوة من هذا-وبين «دين الطبييعة» أو الربوبية عند بعض الكاثوليك من أمثال الشاعر الإنجليزي الكسندر بوب. ولا يبدو فكر التنوير هداما بوضوح في أي مجال أكثر مما هو الحال في هجومه على المسيحية.

ومع هذا وقبل أن نمضي إلى المشكلة الرئيسية عن مدى ما تبقى من المسيحية في فكر التنوير وإلى أي مدى بقيت المسيحية في هذه العقيدة الحديثة، يجب أن نشير إلى أن جماعات كثيرة من المسيحيين واصلت حتى ذلك الحين الأساليب القديمة، وعملت حينا بنشاط وهمة لصد تلك الهجمات في الصحافة ومن فوق المنابر، وعملت حينا آخر في صمت وعاشت حياة لم تصطبغ بصبغة الأساليب الحديثة.

وانحاز أدب القرن الثامن عشر انحيازا قويا طاغيا إلى جانب الفكر التنويري الجديد، وسارت على الدرب في حملات الهجوم كل الأسماء التي أوردنا ذكر ما ابتداء من بيل Bayle[16] وفولتير حتى جيفرسون وتوم بين. ولكن ظهرت على طول القرن جماعات صغيرة مثل جماعة رهبان «أتباع بولاند»[17] الذين استنوا في كتاباتهم عن القديسين نهج المؤرخين وجمعت كتاباتهم بين الطابع الديني والنقدي. واستمرت الكنائس الرسمية في التعليم وأداء طقوسها وشعائرها المعتادة. ولم تنقطع طوال هذه السنين جماهير العامة وعدد كبير من الطبقتين المتوسطة والأرستقراطية عن مراعاة أساليب المسيحية التقليدية.

وظهر في بريطانيا ومستعمراتها الأمريكية وكذلك في ألمانيا شكل جديد من البروتستانتية غير عقلاني النزعة على الإطلاق، وتمثله الحركة المنهجية Methodism وحركة التقوى والورع Piestism. وهاتان الحركتان إنجيليتان،

استهدفتا نشر السلام على الأرض وإعلاء كلمة الرب. واتخذا أخيرا أهدافا إنسانية، شانهما في هذا شان كثير من المسيحيين في العصر الحديث. بيد أنهما احتفظتا بالتقليد المسيحي الأخروي الأساس ولم تكن لهما بحال من الأحوال نظرة ثورية في المجالين الاجتماعي والسياسي. والحقيقة أننا نستطيع أن نشير هنا في جملة اعتراضية إلى نوع من التعميم الذي نستمده عرضا من التاريخ الفكري وان كان لا يخلو من دلالة. فقد ذهب بعض المؤرخين من أمثال ليكي Lecky وهالفي Halevy إلى أن النزعة المنهجية حين راجت بين الطبقات الدنيا البريطانية أفادت كعامل استقرار نأى بهذه الطبقات بعيدا عن المواقف الثورية كتلك المواقف التي انتشرت بين الجماهير في فرنسا.

خلاصة القول أننا خلال القرن الثامن عشر، وكما يحدث في العالم الغربي دائما على وجه التقريب، نواجه ذلك المدى الواسع للآراء أو تلك الكثرة المتباينة في الآراء وهي الخاصة المميزة لثقافتنا. وتتزايد وتطرد هذه الكثرة في الآراء كلما دنونا من عصرنا الراهن، إذ بعد أن تنتظم الآراء القديمة في جماعات قديمة تظهر-دائما وأبدا آراء وفرق جديدة. ويندثر منها القليل-وما يندثر منها لا يختفي تماما إلا بعد زمن طويل جدا. إذ يقال مثلا: لا يزال هناك بعض الإنجليز ممن يؤمنون بشكل جاد وصادق أن الوريث الحقيقي للعرش البريطاني أحد أبناء أسرة ستيورات التي طردت نهائيا منذ عام 1688. ومن ثم فإن فكر التنوير الذي نسعى جاهدين إلى فهمه ليس عقيدة جديدة تماما حلت محل عقيدة قديمة تماما. ولعل الأصوب أن نقول إن فكر التنوير سلسلة من التجارب والمشاعر والأحاسيس والمواقف الجديدة والقديمة. إنه مزيج آخر وهام جدا يبدو لعاشق السلام والبساطة اليائس مزيج أو خلطة الثقافة الحديثة.

ونستطيع أن ندرك دقة مشكلة الطابع المسيحي في فكر التنوير ومداه من خلال مقارنة مواقف كل من القديس توما أسويني أدم سميث من الطبيعة والقانون الطبيعي. وهي مقارنة جديرة بان نعقدها ذلك لأن من السهل أن نقول للوهلة الأولى، ومجاراة للصيغ التقليدية إن آدم سميث، باعتباره أحد مؤسسي اقتصاد حرية النمل، يقف على النقيض من الاقتصاد السلطوي الداعي إلى فرض سعر عادل وتحريم الربا وغير ذلك من مبادئ

العلاقات الاقتصادية للعصر الوسيط. ومن السخف بطبيعة الحال نفي وجود أي اختلاف بين توما أسويني وبين آدم سميث غير أن سميث ليس فوضويا، وليس مؤمنا بان الإنسان خير بطبيعته. إنه يضع الكثير من الصفات والقيود لكل شيء بما في ذلك الحرية الاقتصادية الممنوحة لرجل الأعمال والتي تشكل عصب مذهبه. فهو لا يريد لحرية التجارة أن تمضى بلا قيود بحيث ترك بلدا محروما من موارده الضرورية في حالة الحرب. أما الضوابط والقيود الاقتصادية التي يعترض عليها فهي تلك التي يراها مناقضة للطبيعة. وأسوؤها جميعا في رأيه الاحتكار. فالاحتكار أكبر رذائل النظام التجاري التي يخصها بالهجوم، وهو عنده سيطرة مصطنعة يسيطر بها الرأسمالي أو مجموعة الرأسماليين بتأييد من القانون ورعايته، على السلع المنتجة. هذا بينما يمكن أن يتحدد سعر هذه السلع في ضوء الحركة الطبيعية للعرض والطلب عند مستوى يراعي قدر المستطاع مصلحة المجتمع في عالمنا الذي يعاني من الكد والعرق والندرة.

ويؤمن سميث، مثل ألاكويني، بالحاجة إلى «سعر عادل». وهو كذلك مثل ألاكويني يعتقد أن ثمة نظاما طبيعيا وراء عمليات البيع والشراء التي تدور بين الأفراد وتبدو في ظاهرها عمليات عشوائية. وأحرى بالناس الالتزام بهذا النظام. ويرى كل من سميث والاكويني أن الناس عمليا لا تلم به لأن البعض سيتعمد بإصرار قلب النظام الطبيعي وفاء لمصالحهم الذاتية قصيرة النظر. ولكن النظام الطبيعي قائم، وهو أمل مسيحي مباح اجدر بالناس أن يتعلموا كيف يتسقون معه. حقا أن الطبيعة عند اسويني تفرض ضوابط اجتماعية معينة، تصل أحيانا إلى حض تثبيت الأسعار، وهو الأمر الذي رفضه سميث تحديدا. ويؤمن كل من العالمين أن الطبيعة تنطوي على قوة شفاء vis medicatrix naturae وإن اختلفا حول حجم المساعدة التي تحتاج إليها الطبيعة وحول أفضل السبل للإفادة من هذه المساعدة. ويختلفان، وان لم يكن اختلافا كاملا كما يبدو على السطح، بشان طبيعة الطبيعة. ولكن الاحتكار عند كليهما هو أكبر شيء غير طبيعي، وهو الأداة التي قد يلجا إليها فرد أو مجموعة من الأفراد للتحكم في السوق على نحو يحقق نفعا ذاتيا من خلال ندرة مصطنعة.

أما عن التوازي الشكلي بين المسيحية التقليدية وبين التنوير فلا نهاية

له، ذلك لأن كليهما يمثلان جهودا شارك فيها الكثيرون رجالا ونساء ابتغاء تقديم نوث من الإجابات النسقية على الأسئلة الكبرى. فكل منهما نسق من القيم الأخلاقية والوسائل والغايات أو إذا شئت فقل إن كلا منهما دين بذاته. وكشف كارل بيكر ببراعة وحذق عن أوجه التوازي هذه في كتابه «مدينة الفردوس عند فلاسفة القرن الثامن عشر». والنقطة الأساسية عند بيكر هي أن عقيدة التنوير تنطوي على إيمان بالأخرويات يماثل إيمان المسيحيين، وتبشر بجنة تبدو على البعد كهدف لنضالنا على الأرض، حقا أن مدينة الفردوس التي يبشر بها القرن الثامن عشر مكانها على الأرض. ولكن النقطة الهامة أنها تنتظرنا في المستقبل-وإذا كانت المدينة ستأتي في المستقبل القريب، كما هو الحال عند كوندرسيه، إلا أنها لا تزال غير قائمة هنا الآن. وسوف ينعم بها الناس أحياء بدمهم ولحمهم (ولنتذكر أن العقيدة المسيحية تشتمل على فكرة البعث بالأجساد حيث يبعث الناس أحياء بدمهم ولحمهم، وينعمون بالجنة على هذه الصورة). وليس من المفيد إثبات التفاصيل المحددة للحياة في الجنة الموعودة. ربما بدت جنة التنوير أمعن في الحياة الجسدية، وأقل روحانية مما هي عليه عند المسيحيين. غير أن الجانب الأساسي عند كل منهما هو انعدام الشر فيها، وانتفاء الشعور بالإحباط والفشل، كما أن الروح-والجسد-ينعمان بالسعادة في كل من الجنتين. وقد يرى كثير من المسيحيين-خاصة أكثرهم استغراقا في الروحانية-الصورة السالفة أشبه بكاريكاتير لجنتهم الموعودة. فالجنة عندهم نشوة تعز على الوصف وليست مجرد نقيض ومع هذا فإن جنتهم، مثل كل الغايات الصوفية، لا بد أن تبدو في نظر الغريب، إنسان هذا العالم، نسخا أو إلغاء ونفيا لما من شانه أن يجعل الحياة جديرة بان تعاش. وليست الجنة عند جمهرة المسيحيين شيئا أكثر من سعادة غامضة ونهاية للصراع والحاجة والعوز.

وحددت نتائج العقيدتين سلطة أقوى من أي إنسان فرد. ويمكن للناس أن تدرك تدبير هذه السلطة وتسعى لتتلاءم معه-أو هذا ما يتعين عليهم أن يفعلوه لبلوغ جنة النعيم-ولكن ليس بإمكانهم تغيير هذا التدبير. معنى هذا أن كلا من العقيدتين، عقيدة المسيحية وعقيدة التنوير، عقيدة جبرية. وعلى الرغم من طابع الجبرية إلا أن كلا منهما تخفف من تدبيرها لمصير الفرد بأخلاق ترتكز على النضال ابتغاء الخير ودفعا للشر، وهي أخلاق

ترك للفرد على أقل تقدير وهم الحرية الذاتية. والنعمة الإلهية عند المسيحية تناظر العقل الفلسفي، والخلاص المسيحي يماثل التنوير الفلسفي. بل إن النظير في الأمور المتعلقة بالتنظيم والشعائر ليس أبدا بالشيء المستبعد. ويبدو هذا واضحا، في السنوات الباكرة للثورة الفرنسية عام 1789 عندما عملت نوادي اليعاقبة على تجسيد العقيدة الجديدة وحاكت في هذا بصورة كاريكاتورية الشعائر والممارسات الدينية المسيحية. فقد كانت هناك تراتيل جمهورية ومواكب وولائم محبة وكتب لشرح العقيدة في صيغة السؤال والجواب، بل كان هناك وشم في جمهوري للصليب. ونجد أوضح أمثلة على بقاء الصور الدينية عندما يعكف الربوبيون على الصلاة ويستغرقون فيها. ونحن نعرف أن الفكرة الرئيسية عن إله الرب وبي أنه دفع الكون، إلى الحركة وفق قانون طبيعي ثم تركه يجري حسب نظامه الخاص. وقد تبدو الصلاة لإله هذه صفته عملا باطلا لا فعالية له، غير انه تحول في قلوب اليعاقبة الفرنسيين الوطنيين. إلى اله منتقم.

ولكن الشيء الأكثر إثارة والذي يمثل قسمة مشتركة بين المسيحية التقليدية وبين عقيدة التنوير الجديدة هو الإحساس بان الإنسان أهل للتوافق مع هذا العالم، وهو عالم مهيأ بمعنى من المعاني لحياة طيبة للإنسان، وأنه على الرغم من وجود شيء ما في الإنسان-الخطيئة الأولى عند المسيحيين، والجهل عند رجال التنوير في القرن الثامن عشر-يحول بينه وبين بلوغ الحياة الطيبة على الأرض، إلا أنه يستطيع بفضل جهد أخلاقي وعقلي جاد أن يتسق مع العنصر الخير في تدبير الكون أو مع الله أو مع الحكمة الإلهية أو الطبيعة. وتعتبر المسيحية والتنوير عقيدتين تؤمنان بالتحسن المطرد للعالم وأن الإنسان قادر على الإسهام في ذلك، وكلاهما تنزعان إلى كمال الأشياء ونقائها. وسبيلهما في هذا يكاد يكون واحد، فلكل منهما أهدافه الأخلاقية الأساسية، السلام، والاعتدال في إشباع رغبات البدن، والتعاون الاجتماعي، والحرية الفردية، وإقامة حياة هادئة مطمئنة غير بليدة، ولكل منهما مفاهيم متماثلة عن الشر. وربما لأنهما عقيدتان قائمتان على المجاهدة والكفاح فقد صادف الشر منهما اهتماما اكثر مما فعلتا من الخير. ومن هذه المفاهيم: القسوة والمعاناة والحسد، والخيلاء، والأنانية، والانغماس في الملذات، والكبرياء إلى آخر تلك القائمة الطويلة التي نعرفها

جيدا.

ومع هذا يجب أن نحفظ التوازن والفروق بينهما. فإذا كانت عقيدة التنوير نوعا من المسيحية، أو تطورا عن المسيحية، فإنها من وجهة نظر المسيحية التاريخية للعصور الوسطى بدعة وهرطقة وتشويها للمسيحية، وهي من وجهة نظر الكالفنية فسوق وتجديف. فليس في عقيدة التنوير مكان، من الناحية المنطقية، لذات إلهية يقصدها البشر بصلواتهم، ذات إلهية مطلقة لا تحدها حدود، ولا تلزمها قواعد وقوانين من النوع الذي يكتشفه البشر عند دراستهم لأنفسهم ولبيئتهم. وهي لا تسلم بوجود خوارق للطبيعة خارج نطاق الطبيعة. ونظرا لارتباط عقيدة التنوير ارتباطا وثيقا بالعلوم الطبيعية وبالتفكير التجريدي بعامة فإنها تنزع إلى أن تصبح عقلانية أكثر من أشد المسيحيين العقلانيين تطرفا، كما تميل إلى جعل الاستسلام الغيبي للتجربة المسيحية أمرا مستحيلا. ويجب ألا نخطئ القصد هنا: فالاختلاف ليس قائما بين مسيحية «عاطفية» وعقلانية «باردة» تعوزها العاطفة إذ أن عقدة التنوير انطوت على عواطف مشوبة للغاية. وان الكثيرين من العقلانيين هم من ذوي الوجدان المرهف. وإنما الفارق يكمن في نوع العاطفة، كما يكمن إلى حد ما في موضوعها. وباستطاعتك أن تصوغ الفرق إذا نظرت إلى التنوير على أنها أقل اتساقا مع عواطف الانطوائي من اتساق المسيحية مع عواطفه، وقد تكون هذه العبارة قديمة إلى حد ما وبسيطة.

وانه لأمر لا يخلو من أهمية يقينا أن جنة التنوير مكانها هنا على الأرض-إنها في المستقبل-ولكنها على الأرض. واستن التنوير لنفسه مبدأ التقدم، وما يلزم عنه بالضرورة وهو الاعتقاد بقدرة الإنسان على بلوغ الكمال. ويمكن القول حين ننظر عن بعد أن كلا من المسيحية والتنوير عنيا كثيرا بمكان الإنسان من التاريخ، ولكل منهما في الحقيقة فلسفته عن التاريخ، واعد كل منهما العدة لنهاية سعيدة. ولكن كلا منهما يبسط مبدأ التقدم عنده ويعجل بهجرة الإنسان الأخلاقية على الأقل في ضوء ما كان سائدا في القرن الثامن عشر. ويؤكد كل منهما على الجانب المادي للتقدم، ويتوقع قبل كل شيء أن يتحقق التقدم نتيجة لتحرر البشر، الخيرين والمعقولين بطبيعتهم، من أغلال القانون والتقليد والعرف والسلطة، ومن اكثر ما عملت

المسيحية التقليدية على إرساء قواعده طوال سبعة عشر قرنا. ويرى المسيحي التقليدي أن المبدأ القائل بان الإنسان خير بطبيعته هو البدعة الأساسية للتنوير. والنتيجة المنطقية اللازمة عنه في نظره، هو الفوضوية الفلسفية- إلغاء كل القيود الخارجية المفروضة على سلوك الفرد. ولكن كما سبق أن أشرنا فإننا لا نجد أي حركة هامة من حركات القرن الثامن عشر اتخذت من الفوضوية هدفا عمليا لها. غير أن الموقف ظل باقيا في معظم الفكر التقدمي أو الديمقراطي: الفرد على صواب والجماعة خاطئة، والحرية خير في ذاتها، والنظام شر في ذاته أو غير ضروري على أحسن الفروض.

وعد التنوير بجنة على أرض ستأتي عاجلا وعن طريق عملية تنطوي على تحرر الفرد تحررا «طبيعيا»من القوى الشهوانية الكامنة بداخله النزاعة إلى الخيلاء وليس إنكارا للذات أو كبحا لنوازع النفس. أو أن هذا على الأقل الجانب السهل المتفائل والمبتذل للتنوير، الجانب المتطرف للتنوير، البعيد عن الاعتدال والذي يمكن أن نعرف منه بعض مظاهر ضعفه وخطورته. ولم يكن كل رجال التنوير على هذا التفاؤل الساذج. ومع هذا فمن الواضح أن التنوير لم يكن ليعد الناس بالدم والكد والعرق والدموع. وسوف نرى فيما بعد ماذا أصاب حلم التنوير تحت وطأة المشكلات التي أعقبت هذين الحدثين التاريخيين اللذين ملأهما أمل طاغ في بناء المدينة الفاضلة (اليوتوبيا): أعني الثورتين الأمريكية والفرنسية.

5 القرن التاسع عشر

تطور جديد في نظرة الإنسان إلى الكون

تلك كانت روح التفاؤل التي سادت الأيام الأولى للثورة الفرنسية، حتى ذهب الظن بكثير من المثقفين إلى أن التاريخ توقف وانتهى ولن يكون ثمة تاريخ بعد الآن. ذلك لأن التاريخ عندهم إنما كان موجودا فقط كسجل للصراعات، وللتقدم الصاعد البطيء عبر المعاناة. أما الآن فقد انتهت المعاناة، والهدف المنشود قد بلغناه، ومن ثم لا حاجة بنا إلى التاريخ حيث لا مراع ولا تغيير. أن الجنة ليس بها تاريخ. وأيا كان الأمر فقد ولى الماضي بكل أهواله، وانتصرنا عليه، وليس هناك من هو بحاجة إلى أن نذكره به ثانية. وها هي ذي البشرية تبدأ من جديد. ولهذا أحس كوندورسيه[1] بضرورة الاعتذار إذ أضطر إلى الاستعانة بالتاريخ لتفسير تقدم الإنسانية:

«كل شيء ينبئنا بأننا قد بلغنا ثورة من أعظم ثورات الجنس البشري. وإذا كنا بحاجة إلى أن نستنير ونستبين ما ينبغي أن نتوقعه من تلك الثورة، ونتخذ منه هاديا موثوقا به وسط خضم هذه الحركات، فأي شيء أكثر ملاءمة لتحقيق هذا الغرض من عرض بيان بالثورات التي سبقت هذه

الثورة ومهدت لها الطريق ؟ إن الوضع الراهن لمرحلة التنوير الإنساني تضمن لنا أن هذه الثورة ستكون مصدر سعادة. ولكن أليس هذا شروطا بقدرتنا على الاستفادة بكل ما نملك من طاقة ؟ وحتى لا تكون السعادة التي تبشرنا بها هذه الثورة أمرا باهظ الثمن، وحتى يتسنى انتشارها سريعا إلى بقاع أرحب، وحتى تصبح نتائجها أكثر اكتمالا، ألا يتعين علينا، وصولا إلى هذا الغرض، أن نستعين بدراستنا لتاريخ العقل البشري لبيان العقبات التي يجب أن نحذرها ونخشاها، ولكي نعرف أفضل السبل للتغلب على هذه العقبات ؟».

كاتب هذه السطور وافته المنية بعد أن فرغ منها بعدة شهور، ربما مات منتحرا، وربما بسبب ما أصابه من إرهاق شديد داخل سجن في إحدى ضواحي باريس غيرت الثورة اسمه إلى سجن بورج-أيجاليتيه Bourg-Egalite أي «مدينة المساواة». لقد كان عضوا من أصحاب الاتجاه المعتدل في الجمعية العمومية، وأراد أن يتجنب قرارات الحرمان التي يصدرها بالجملة المتطرفون المظفرون ضد خصومهم المعتدلين. وكان العالم الغربي بدأ لتوه وقتذاك حربا عالمية امتدت فيما بعد إلى خمسة وعشرين عاما، وهي الحرب التي جرت إليها في عام 1812 جمهورية الولايات المتحدة الجديدة التي كانت تعيش في عزلتها. وكانت تلك الحرب أشد حروب البشرية سفكا للدماء وأفدحها خسائر ونفقات.

ولن نتعرض هنا لمسار الثورة الفرنسية، وهي بحكم آثارها وأصدائها ليست فرنسية بل غربية. وبدت تلك الثورة في نظر أصحابها وخصومها ساحة اختبار لتثبت بالدليل مدى صدق أفكار عصر التنوير. فها هنا تحققت بالفعل تجربة إزالة البيئة القديمة الفاسدة لبناء البيئة الجديدة الصالحة. وأثمرت لنا التجربة: عصر الإرهاب، ونابليون، وحربا دموية. وبات واضحا أن خطا ما قد وقع. ولم يخلص قادة الفكر من هذا إلى نتيجة بسيطة مفادها أن الأفكار التي كانت وراء تلك التجربة هي أفكار خاطئة تماما. بل إنهم استخلصوا في الحقيقة نتائج كثيرة، ويمكن أن نفهم القرنين التاسع عشر والعشرين على ضوء الكثير من تلك النتائج. وسوف نحاول في الأبواب التالية عمل تقسيم تقريبي للغاية بين أجنحة ثلاث: أولئك الذين صدمتهم الثورة ولكنهم واصلوا على الرغم من هذا إيمانهم بالأفكار الأساسية للتنوير

مع التعديلات الملائمة لأبناء الطبقة الوسطى، وأولئك الذين هاجموا تلك الأفكار باعتبارها زائفة من أساسها، ثم أولئك الذين هاجموا الأفكار بصورتها التي تجسدت بها على الأقل في مجتمع القرن التاسع عشر واعتبروها صحيحة في أساسها ولكنها شوهت أو لم تتحقق أو لم تصل إلى المدى المنشود لها. أو بعبارة أخرى نستخدم فيها المصطلحات السياسية نقول أننا سنعرض وجهات نظر الوسط واليمين واليسار.

تعديلات في النظرة الجديدة إلى الكون:

ظل مبدأ التقدم هو الأرض الصلبة لعقيدة القرن التاسع عشر في الغرب. حقا بدا هذا المبدأ في النظرة الجديدة المتطورة إلى الكون أكثر رسوخا مما كان عليه في القرن الثامن عشر. فالجنس البشري يتحسن باطراد، وتزداد سعادته أكثر فاكثر، ولا حدود لهذه العملية على ظهر الأرض. وسوف نعرض بعد قليل لبعض القيم المحددة الواقعية ولبعض معايير هذه العملية. ولكن قد نجيء هنا بالإشارة إلى أنه إذا كانت الأحداث المأساوية للحروب والثورات في نهاية القرن الثامن عشر أرحت بان مسار التقدم لم يعد موصولا، ولم يعد خطا صاعدا في سلاسة وانتظام، إلا أن الهدوء النسبي من 1815 إلى 1914 تضمن الكثير من الشواهد التي تؤكد الإيمان بنوع ما من التقدم خاصة في مجال الأخلاق، وربما كان تقدما غير منتظم وغير مستو، إلا أنه لا يزال تقدما واضحا.

أولا، واصل العلم والتكنولوجيا تقدما واضحا مطردا. لقد بلغنا مرحلة في تاريخ العلم لا نكاد نحتاج فيها إلى أي محاولة للتاريخ الزمني. فمع نهاية القرن الثامن عشر أصبحت كيمياء لافوازييه الجديدة هي الكيمياء الحديثة، على الرغم من أن لافوازييه ذاته عانى من الثورة الفرنسية مصيرا أشبه بمصير كوندورسيه. ونضجت كذلك الجيولوجيا وأضحت علما مكتملا. وفي عام 1802، وكما يقول عالم المعاجم الفرنسي ليتريه Littre استخدمت كلمة بيولوجيا-علم الأحياء-لأول مرة. وعلى الرغم من أن علوم البيولوجيا كان ينقصها الكثير إلا أن الأسس العامة والقواعد العريضة لهذه العلوم قد أرسيت مع حلول عام 1800 خاصة في مجال دراسات التصنيف أ تصنيف النباتات والحيوانات إلى طوائف ورتب وفصائل وأجناس وأنواع والمورفولوجيا

أشكل وبنية النباتات والحيوانات. وقبيل منتصف القرن قدم أوجست كونت [2] جدوله الشهير عن العلو من مرتبة حسب تمكنها من موادها، وحسب «نضجها» أو اكتمالها. ورأى أن أقدم العلوم أتمها، طالما أن السيطرة على موضوعاتها أيسر من سواها. ويبدأ مسار العلوم من الرياضيات والفلك مرورا بالطبيعة (الفيزياء) والكيمياء إلى البيولوجيا وعلم النفس. ولم تكن «علوم الحياة» قد بلغت بعد، حق في رأي كونت، المستوى المنشود. ويختم القائمة بعلم لم يولد بعد ولكنه موجود في الأذهان، أو في ذهن كونت الطموح على الأقل، وقد عمده واتخذ له اسما مزيجا من اللاتينية واليونانية القديمة وهو سوسيولوجيا أو علم الاجتماع. ورأى أن علم الإنسان هو قمة العلوم.

وأهم من ذلك بالنسبة لهدفنا ملاحظة أن نمو العلوم على هذا النحو كان مصحوبا بنمو الابتكارات ومشروعات الصناعة اللازمة لوضعها موضع التنفيذ. وهكذا تدعم اتجاه بدأ الغربيون يلمون به في أوائل القرن الثامن عشر، وتعززت حالة ذهنية رحبت بمظاهر التحسن المادي المتوقعة: سفر أسرع، مدن أكبر، خدمات أفضل في مجال توصيل أنابيب المياه، غذاء أوفر وأكثر تنوعا. ولم تكن هذه مجرد تسميات قاصرة على القلة المتميزة، بل امتدت لتشمل كل إنسان منا حتى أصبح من حق أدنى الناس منزلة أن يأمل في المشاركة بنصيب منها ذات يوم. وساد شعور بالكبرياء إزاء هذه الإنجازات، وساد توقع بأنها ستستمر في اطراد على نحو يخضع للقياس والإحصاء. وهو اتجاه نظن نحن الأمريكيين أحيانا، وبدافع من ضيق الأفق، أنه اتجاه أمريكي خالص بينما هو اتجاه مميز للعالم الغربي منذ الثورة الصناعية. وظهر مغامرون في إنجلترا وفي وسط أوروبا. وبدت ليفربول في إنجلترا في نظر الجميع مدينة جديدة مثل نظيرتها التي تحمل ذات الاسم عبر المحيط الأطلسي في أوهايو. وصار مالوفا أن يجد المرء «الأشياء» تتكاثر من حوله في أي مكان يحل به في العالم الغربي. وسواء أكان هذا تقدما أم لا، إلا أن الواقع يشهد بتزايد قدرة الإنسان على إنتاج سلع صالحة للاستعمال وهو واقع واضح لا تخطئه العين.

ثانيا، يمكن القول، استنادا إلى حجة مقبولة عقلا، أنه حدث تقدم أخلاقي وسياسي في منتصف القرن التاسع عشر. فلم تنشب في أوروبا

أي حرب ذات شان خلال الفترة من 1815 إلى 1853 سوى حروب استعمارية روتينية. وتم إلغاء العبودية في المستعمرات الإنجليزية، وبات إلغاؤها وشيكا في الولايات المتحدة الأمريكية. وتحرر الأقنان في روسيا. وشمل التقدم مختلف أنواع القضايا الأخلاقية ابتداء من الاعتدال إلى الطهارة والعفة. وأعرب هربرت سبنسر(3) عن أمله في أن تعلو المرأة عن استخدام مستحضرات التجميل. وأضحت للحياة الإنسانية قيمتها، أو على الأقل أضحت مصونة على نحو لم يسبق له مثيل. ولم تعد الألعاب الرياضية الوحشية ولا العقوبات القاسية تحظى بتأييد عام في الغرب. وبدا في عام 1850 من المستحيل أن يوجد في أي مكان في العالم الغربي ذلك النوع من السلوك وهو الفزع من السحر، في القرن السابع عشر. وهو فزع اتخذ أبشع صورة في العالم الجديد في ماساشوسيتس.

والإسهام العظيم للقرن التاسع عشر بالنسبة لمبدأ التقدم يتمثل في جهود علماء البيولوجيا. حظى داروين-عن جدارة-بالقدر الأكبر من الشهرة، غير أن سلسلة طويلة من الباحثين أسهموا على مدى أجيال متعاقبة في صوغ فكرة التطور العضوي. فقد أوضحت البحوث الجيولوجية أن الحياة على هذا الكوكب بدأت منذ زمان سحيق يرجع إلى آلاف، ثم كما أثبتت الشواهد والبيانات، إلى ملايين السنين. وأوضحت الحفريات أن الكائنات الحياة الأكثر حركية وتعقيدا في تكوينها العصبي، مثل الفقريات، ظهرت متأخرة نسبيا، وأن أبسط الكائنات الحية هي الأسبق في الظهور. وبدت الحياة، في ضؤ ما سجلته الصخور، أشبه بسلم يمتد صاعدا مع الزمان حيث نجد الإنسان يحتل قمة السلم. وهكذا ظهرت في الجوامع أواخر القرن الثامن عشر-أعني الجو الذي يتنسمه المثقفون-فكرة التطور العضوي. لقد امتد التقدم بدءا من أصداف البحر إلى الإنسان. وعمل داروين، مثلما عمل نيرتن في مجاله، على ربط كل هذه الظواهر والوقائع والنظريات المستمدة من الدراسات التفصيلية، وجمع بينها في نظرية يمكن نقلها إلى الإنسان المتعلم البسيط.

ليس هنا بحال من الأحوال مجال لتحليل نظريات داروين عن التطور. ونذكر هنا في عجالة سريعة مفاد هذه النظريات للرجل العادي وهو من يعنينا أمره. تعيش كل الكائنات الحية في صراع دائم مع النوع الذي تنتمي

إليه ومع الأنواع الأخرى من الكائنات ابتغاء الحصول على الطعام وعلى مكان للعيش فيه. وفي خضم هذا الصراع من أجل الحياة، نجد أفراد الكائنات الحية الأكثر ملاءمة للحصول على ما يكفيها من الطعام وتوفير ظروف الحياة الأخرى المناسبة للعيش هي أفضلها حياة وأطولها عمرا على وجه الإجمال، كما تحصل على أقدر وأكثر أقرانها جاذبية من الناحية الجنسية ومن ثم تتجب ذرية تصارعها في صفاتها. وهذا التكيف هو في جوهره مسالة حظ منذ الميلاد. إذ تتكاثر الكائنات الحية بكميات هائلة، وتتباين الذراري خلال هذا التكاثر، ويكون هذا التباين طفيفا جدا وتغلب عليه صفة العشوائية-يكون أحدها أطول قليلا، أو أقوى نسبيا، أو أن إحدى عضلاته نمت نموا متميزا.. . الخ. وغالبا ما تتصل هذه التباينات المواتية وتظهر مع الذرية، ومن ثم يبدأ خط أو نوع في الرسوخ والثبات ويكون أكثر توفيقا ونجاحا وأفضل ملاءمة من أسلافه في الصراع من أجل الحياة. وعلى هذا النحو تطور الكائن الحي المسمى الإنسان العاقل-homo sapiens عن القردة العليا. وظهر الإنسان تعبيرا عن أعظم انتصار في مسار التطور. وهي عملية مطردة ومتصلة ولكن ببطء شديد. ويعتبر الإنسان بفضل مخه ويديه وانتصاب قامته أفضل ما أنجبه التطور خلال هذه العملية الكونية ولكنه، شان الكائنات الأخرى وكما تنبئنا السجلات الجيولوجية، قد ينتكس أي يمكن أن يخفق مثلما أخفقت الديناصورات من قبل ويحل محله كائن حي أكثر ملاءمة. هذه باختصار شديد النظرة الدارونية بمعناها الشائع في أيام العصر الفيكتوري[4].

وليست الأفكار الدارونية متفائلة بالضرورة. ولكن أكثر من ارتضوها وجدوها مفعمة بالآمال. ويبدو أنهم شاءوا أن يجعلوا من التقدم فكرة واقعية مثل الجاذبية. لقد أرادوا أن تحظى الأفكار الأخلاقية والسياسية بما حظيت به العلوم الطبيعية من ثقة وتصديق تماما مثلما فعلت أفكار نيوتن قبل ذلك بقرن ونصف. حقا أن مراعا هاما بين الدين والعلم احتل مكان الصدارة على اثر صدور كتاب داروين أصل Origin of Species في عام 1859. وبدا فكر داروين في نظر كثير من المسيحيين، خاصة بعد أن روج له تلامذته في الخارج، ليس فقط منافيا للتفسير الحرفي لسفر التكوين بل إنه في رأيهم إنكار مريح لأن يكون الإنسان مختلفا بأي وجه من الوجوه عن

الحيوانات الأخرى-إلا فيما يتعلق بالتطور الطبيعي المحض لجهازه العصبي الذي استطاع بفضله أن يغرق في التفكير الرمزي وأن تكون له أفكاره الدينية الأخلاقية الخاصة. ولم يحسم الخلاف تماما بعد. ويبدو أنه أخذ في عصرنا، بين المثقفين على أقل تقدير، صورة أخرى، صورة مراع تدل عليه كلمة النزعة الإنسانية أو الإنسانيات من جانب وكلمة العلم من جانب آخر.

بيد أن اهتمامنا الأساسي هنا ليس منصبا على الصراع بشان مكان الإنسان في الطبيعة وبالصورة التي احتدم بها خلال القرن التاسع عشر بل ولا الحرب التي دارت بين العلم واللاهوت. لقد امتد أثر داروين إلى الفلسفة والاقتصاد، والى كل العلوم الاجتماعية الوليدة. وسوف نعود إلى هذا مرة أخرى. وسنكتفي هنا بالإشارة إلى أن التطور العضوي كما أوضحه داروين وأتباعه، هو عملية بطيئة جدا بحيث يمكن القول أن كل التاريخ ابتداء من هوميروس إلى تنيسون إذا ما قسناه بالزمان الممتد منذ حفريات كمبريا الأولى (الفترة الممتدة من 500 إلى 570 مليون سنة مضت ليس إلا بضع دقائق بالنسبة لأسبوع كامل. والحقيقة أن الصراع من أجل الوجود، بل وكل ترسانة الفكر الداروني أبعد عن الإيحاء بمستقبل يسوده السلام والتعاون، وينتفي فيه الإحباط وتنتهي المعاناة. صفوة القول أن مضمون الداروِنية بالنسبة للأخلاق والسياسة قد يبدو مناقضا أكثر منه مؤيدا للتقليد الموروث عن التنوير المفعم بالأمل الذي كان يؤكد إمكانية التحول السريع إلى حياة أفضل. ومع هذا فإن محصلة العملية إجمالا بدت رافعة للمعنويات كثيرا. ولعل هربرت سبنسر كان يعبر بدقة عن نظرة الأوروبي والأمريكي المتوسط حين قال إن نظام الطبيعة قاس قليلا حتى ليقال إنه رحيم جدا «ولم يقتصر التطور في نظر المؤمنين به على تقديم تفسير للطريقة التي يتم بها التقدم، بل إنه جعل التقدم أمرا حتميا ونافعا».

علاوة على هذا فقد كانت هناك سبل للتوفيق بين جوانب الصراع الداروني للحياة، بما في ذلك أقساها، وبين التقاليد الإنسانية والسلمية للتنوير. ويمكن اعتبار الصراع من أجل البقاء بين الكائنات الحية الأدنى قائما بصورة ما متسامية بين البشر. فإن الطبيعة «القاسية المتوحشة ربما بدت في عيني رجل الأعمال الناجح الذي تربى في المدينة، مسالمة ومتعاونة

في الحقول التي زرعت في إنجلترا في العصر الفيكتوري. وأضحى الناس الآن يتنافسون في مجال الإنتاج والسلوك الراقي، وليس في مجال الصراع الحربي الفظ. ورأى تفسير آخر، لم يغفل يقينا المخاطر التي تتهدد نزعة التفاؤل للقرن الثامن عشر، أن الصراع الداروني في نطاق الحياة البشرية أصبح صراعا بين جماعات منظمة، وبين دول قومية بوجه خاص، وليس أساسا صراعا بين أفراد داخل هذه الدول. وساد التعاون، لا التنافس، داخل هذا التنظيم، أي داخل هذا الكائن الحي السياسي، كما كان يحلو لهؤلاء المفكرين أن يسموه. فالتنافس مثلا كان قائما بين ألمانيا وإنجلترا مثلا وليس بين الألمان والإنجليز. وظهرت تفسيرات من هذا النوع قبل أن- أظهر أفكار داروين إلى الوجود، وحبذها كل رجال الدعاية الألمان على مدى القرن ابتداء من فشته [5] حتى تريتشكي(*). وتماثل هذه التفسيرات النزعة القومية المتطرفة التي ترتكز عليها من حيث أنها تنطوي على مضامين معادية لنظرة القرن الثامن عشر في إجمالها وليست مجرد تعديل لها.

ومع هذا فقد بدا التطور الداروني في نظر جمهرة المتعلمين في القرن التاسع عشر بمثابة توضيح وتأكيد لمذهب التقدم، ودعم لميراثهم الفكري عن التنوير. ولكن ربما ساعد مع نهاية القرن على تقوية قبضة الأفكار التي بدأت تتزايد سطوتها بشأن التفوق العرقي والقومي. والحقيقة أن العلاقة بين أفكار النزعة القومية وبين المثل العليا للتنوير هي من الموضوعات الشائكة جدا التي يصعب تحليلها. ذلك أن فكر التنوير أكد أن الناس سواسية، وأن كل الفوارق المتعلقة باللون وما شابه ذلك هي فوارق سطحية لا أثر لها على قدرة الإنسان على استيعاب الثقافة والحياة الطيبة. ومن ثم كان هذا الفكر فكرا عالميا «كوزموبوليتانيا» في نظرته. وسقط القرن التاسع عشر في مصيدة العقائد القومية، وخان أسلافه مفكري التنوير، وسمح بنمو النزعة القومية الانقسامية والتي لا نزال نعاني منها.

ونود أن يكون مفهوما بوضوح أن هذه المقابلة بين النزعة العالمية «الكوزموبوليتانيا» والنزعة القومية ترتكز على أفكار عامة محددة لفلاسفة القرن الثامن عشر، وعلى أفكار أخرى متباينة لكتاب في القرن التاسع

(*) هاينريش فون تريتشكي (1834 - 1896) هو مؤرخ ألماني اشتهر بتاريخه لصعود نجم بروسيا (المراجع)

عشر-بين ليسنج[6] على سبيل المثال الذي كتب مسرحية «ناثان الحكيم» وهاجم فيها التعصب العرقي، وبين جوبينو[7](Gobineau) الذي كتب «مقال عن تفاوت الأعراق البشرية» دفاعا عن التعصب العرقي. ونجد في واقع الممارسة العملية فارقا بسيطا جدا في العلاقات الدولية والأخلاق الدولية بين العصرين. فقد كانت الحرب هي الملاذ الأخير في كل من القرنين، ولم تكن ديبلوماسية أحد القرنين أكثر التزاما بالفضيلة من القرن الآخر. بل ليس صحيحا أن ديبلوماسي القرن التاسع عشر كانوا أنبل من ديبلوماسي القرن السابق عليهم.

وليست النزعة القومية في جوهرها اكثر من الصيغة الهامة التي اتخذها الإحساس بالانتماء إلى الجماعة في ثقافتنا الغربية الحديثة. فقد تميزت تلك الثقافة منذ بداياتها الأولى أيام الإغريق القدامى بثراء في الحياة الجماعية ابتداء من الأسرة حتى الجماعة الكبرى الشاملة، مثل كنيسة روما في العصور الوسطى. وارتكزت إحدى هذه الجماعات العديدة، وبصورة ثابتة، على منطقة إقليمية إدارية وسياسية وعلى نوع المشاعر التي توحي بها كلمة الوطن الأم، أو كما هو شائع في الغرب، أرض الأنحاء. وقد يكون من المفيد تماما لطالب متخصص في دراسة التاريخ والعلوم الاجتماعية أن يدرس هذا الشعور المتميز الخاص بالانتماء إلى جماعة عصبية في صورة مزيج من الأفكار والمشاعر والمصالح، وأن يتناول هذه الدراسة في سلسلة متباينة من المناطق زمانا ومكانا-مثال ذلك أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد، وروما في عهد الإمبراطورية، وفرنسا أيام جان دارك، وفرنسا أيام فولتير، وفرنسا في عصر الجمهورية الثالثة. ولا شك أن الباحث سيجد فوارق من حيث شدة ونقاء مشاعر الانتماء إلى الجماعة القومية، وفي توزيع هذه المشاعر بين الطبقات الاجتماعية، وفي مدى وشدة مشاعر العداء نحو الجماعات القومية الأخرى (الجماعات الخارجية أو الغربية).. . الخ.

وسوف يجد كذلك أوجه شبه. وهذا أمر بحاجة إلى تأكيد، ذلك لأن القومية ليست شيئا مناخا ولا جديدا، أو شيطانا انبثق عن ثقافة أخرى مغايرة هي ثقافة التنوير التقدمية الديمقراطية السلمية. إن النزوع القومي أسلوب قديم جدا في التفكير والإحساس تمركز في بؤرة واحدة. وحدث

هذا أساسا نتيجة القرون الثلاثة الأولى من الحقبة الحديثة في الغرب (1500-1800) فوق وحدات إقليمية معينة. وهذه الوحدات ليست ثابتة بصورة مطلقة، على الرغم من أن أكثرها ظل راسخا نسبيا طوال الأزمنة الحديثة- فرنسا على سبيل المثال، أو ايرلندا، إذا شئنا مثالا لقومية «مقهورة». وليس لدينا اختبار وحيد ظاهري لقياس القومية. وتعتبر اللغة واقعيا محكا كافيا. ولقد كانت سياسة حكام الدول القومية الحديثة أن يكشفوا لأبناء الجماعة القومية ما توفره اللغة الواحدة من وحدة واضحة. ونجد في الدول التي تتحدث لغتين، مثل بلجيكا وكندا، توترا وضغطا لا نجدهما في بلد آخر مناظر لهما، مثل هولندا واستراليا. وتظل سويسرا المثال الكلاسيكي، وربما الوحيد، لدولة يتحدث شعبها لغات عديدة ويرى فيها كل واحد من أبنائها أمته ووطن آبائه.

لقد تولدت الأمة نتيجة عملية تفاعل معقدة بين علاقات بشرية فعلية على مدى سنين طويلة وغالبا على مدى قرون كثيرة. ويهوى الليبراليون المحدثون التأكيد على أن القومية لا ترتكز على أسس طبيعية أو فسيولوجية، وينفون وجود خصائص «قومية» فطرية، نفسية أو بدنية، إلا في التوزيع العشوائي العادي بين الأفراد الذين يؤلفون أمة مثل فرنسا أو ألمانيا أو الولايات المتحدة. فالفرنسيون لا يولدون ولديهم بفطرتهم مهارة الغزل، والإنجليز لا يولدون ولديهم بالفطرة روح الالتزام بالقانون ومشبعين بالحس السياسي السليم، والألمان لا يولدون ولديهم نزوع فطري إلى السلطة. كل هذا قد يكون صحيحا. ولكن التعليم والتربية والعديد من القوى الفعالة في صوغ عواطف ورأي البشر عملت كلها على مدى سنوات طويلة لتقنع الناس بان الصفات القومية من وقائع الحياة. قد تكون القومية نتاج البيئة وليست وراثية. غير أن بيئة ثقافية رسخت واستقرت عبر فترة تاريخية طويلة قد تستعصي على التحول ويكون من العسير تغييرها شان أي سمات طبيعية.

لقد تدعمت النزعة القومية دون ريب، وأخذت صورتها الحديثة المميزة نتيجة لأفكار التنوير وتفاعلها مع جماع العلاقات الإنسانية التي نسميها الثورة الفرنسية. وربما يمكن القول بعبارات مفرطة في التجريد إن أفكارا عن السيادة الشعبية والديمقراطية والإرادة العامة حسب المعنى الذي قصد إليه روسو، قد تحولت إلى واقع سياسي كتبرير للدولة القومية ذات السيادة.

وسبق أن لحظنا أن وراء لغة القرن الثامن عشر العقلانية التي استخدمها روسو في كتابه العقد الاجتماعي «شعورا نحو إرادة الجماعة يسمو على الحدود الاسمية لمعظم عقل القرن الثامن عشر، شعورا يفيد بان الكل السياسي أكبر من مجموع أجزائه». وقد وصف بحق بأنه شعور روحي أو باطني. وإذا ركزنا بصورة خاصة على جماعة قومية معينة فإن هذا الشعور الباطني يكسو فكرة القومية برموز وأفكار مشركة بين كل أبنائها. وحلت القومية عند أصحابها المتحمسين لها محل المسيحية كما جاءت في الغالب بديلا عن كل الأشكال الأخرى المنظمة لحياة الجماعة. ولا ريب في أن النزعة القومية عند الإنسان العادي ليست أكثر من عقيدة من العقائد العديدة التي تتعايش في ترابط مشترك (حق وإن كان ترابطا غير منطقي) داخل قلبه وعقله. ونقول غير منطقي بمعنى أن بعض هذه المعتقدات، ولتكن المسيحية والوطنية القومية، قد تحض كل منها على مثل عليا أخلاقية متناقضة. ومع ذلك فليس من المبالغة في شيء الحديث عن المدى الذي وصلته عبادة الدولة القومية عند الرجل الغربي الحديث واحتلت جزا رئيسيا في علاقة له الواعية مع الجماعات خارج أسرته.

حقا أن النظير الديني الذي حددناه في الفصل الأخير بين المسيحية التقليدية و «مدينة السماء عند فلاسفة القرن الثامن عشر» يمكن أن نجعل منه شيئا اكثر واقعية وتحديدا بالنسبة لعقيدة أرض الآباء. فهنا بدلا من الإنسانية الغامضة التي نسعى إلى تحسينها، وبدلا من الأفكار المجردة عن «الحرية، الإخاء، المساواة» نجد وحدة إقليمية منظمة وعديدة المعالم تدعمها سلطة سياسية. ويمكن للمواطنين أن يلقنوا هذه المبادئ منذ نعومة أظفارهم بحيث يطابقوا عاطفيا بين أنفسهم وبين مصير الجماعة القومية. فهناك شعائر خاصة بعلم الأمة، والأناشيد الوطنية، والنصوص الوطنية التي يقرؤها الناس قراءة تنم عن التوقير والإجلال، وتمجيد الأبطال القوميين (مثل القديسين) وتأكيد رسالة الأمة، والتوافق الأساس بين الأمة وبين خطة الكون-كل هذا مألوف لأكثرنا حتى أنها لتبدو عادية وتمض لون أن نلحظها ما لم نكن مكافحين دوليين دفاعا عن دولة عالمية أو عن أي وسيلة أخرى لدعم السلام العالمي. وإذا شئت أن تدرك إلى أي مدى تغلغلت عقيدة القومية في كل بلدان الغرب بما في ذلك الولايات المتحدة الأمريكية فليس

عليك إلا أن تقرأ الفصل الممتع عن عبادة لينكولن في كتاب الدراسة عن الفكر الديمقراطي الأمريكي «لمؤلفه السيد / رالف جابرييل. فسوف تجد هنا أن الناس كانوا يعبدون عمليا لينكولن الراحل.

القومية إذن هي إحدى الصور الفعالة المنتجة التي اتخذتها في عالم الواقع مبادئ السيادة الشعبية والمقدم واستعداد الإنسان لبلوغ الكمال. وتتسق القومية مع كثير من عناصر الحياة الجماعية الحديثة في الغرب. وتتسق من الناحية النفسية مع اعتلاء الطبقة الوسطى للسلطة، هذه الطبقة التي كانت تفتقر إلى الخبرة العالمية «الكوزموبوليتانية» وإلى المعرفة الشخصية بالأمم الأخرى ذات النبالة، الطبقة التي وجدت التفاني المجرد للإنسانية جمعاء من جانب المثقف أمرا يتجاوز نطاقها، والطبقة التي وجدت في الأمة ما يزودها بإشباعاتها الثابتة، إن لم تكن البديلة، لاحترام الذات. وتتسق القومية تماما مع وقائع التنظيم الاقتصادي للثورة الصناعية في مرحلتيها البكرة والمتوسطة. حقا أن القومية شأن كل مراحل العلاقات الإنسانية، فسرها المتعصبون للتفسير الاقتصادي للتاريخ بأنها جاءت برمتها نتيجة للتنظيم الاقتصادي لوسائل الإنتاج في المراحل الأولى للرأسمالية الصناعية الحديثة وان كنت ممن يجدون صدقا في الرأي القائل بان معركة واترلو كانت صراعا بين الرأسمالية البريطانية والرأسمالية الفرنسية فإنك لن تنكر ما تقرأه هنا. والرأي عندنا أن المكاسب التي يمكن الحصول عليها نتيجة تنظيم الأمة كوحدة اقتصادية-وهي مكاسب تدعمها مختلف أنواع الأعمال داخل إطار الدولة القومية، ابتداء من توحيد معايير الأوزان والمقاييس إلى حماية علم الأمة في التجارة الاستعمارية-مثل هذه المكاسب وآثارها عززت ما اصطلحنا على تسميته القومية، ولكنها لا «تفسره».

أخيرا فإن النزعة القومية تلاءمت إجمالا مع النظرة الكوزمولوجية المتفائلة للقرن الثامن عشر والتي تسربت إلى عامة المتعلمين من أبناء الغرب في القرن التاسع عشر. وتبدو هذه الملاءمة في أحكم صورها وتشكل جزا من الآمال التنويرية في عمل الزعيم الإيطالي القومي مازيني. فالأمة عند مازيني حلقة جوهرية في سلسلة يمكن وصفها بأنها الفرد-الأمة-الإنسانية. فلو أن كل الجماعات التي تحس بأنها أمم كانت حرة فلن تقوم بينها مشكلات وصعوبات ولن تنشب بينها يقينا حروب. وان الإيطاليين لم

يكشفوا عن كراهية للأجانب إلا لأن إيطاليا خضت في أوائل القرن التاسع عشر لحكم أجنبي وتمزقت إلى وحدات صغيرة مصطنعة. وإن إيطاليا لو كانت حرة لما شنت حربا أبدا ولما أضمرت كراهية. أو كما قال مازيني نفسه:

إن ما يصدق على أمة من الأمم يصدق على ما بين الأمم. فالأمم أفراد الإنسانية. والتنظيم القومي الداخلي هو أداة الأمة لإنجاز رسالتها في العالم. والقوميات مقدسة، وقد تألفت بفضل العناية الإلهية لتمثل في إطار الإنسانية تقسيم العمل أو توزيعه لصالح الشعوب، مثلما ينبغي تنظيم تقسيم العمل وتوزيعه داخل حدود الدولة ابتغاء تحقيق أعظم فائدة لكل المواطنين. وإذا لم تستهدف القوميات تلك الغاية فإنها تصبح عديمة الجدوى آيلة للانهيار. وإذا أمرت على أفتها، وهي الأنانية، ستهلك لا محالة: ولن تقوم لها قائمة من جديد ما لم تكفر عما سبق وتتوب وتؤوب إلى الصلاح.»

تبدو لنا هذه الأفكار الآن غير واقعية إلى حد ما، حيث بات من النادر أن نجد قوميين لهم مزاج مازني المثالي المكافح-اللهم إلا في الأراضي التي لا تزال خاضعة للسيطرة الاستعمارية الغربية. ولكن هذه هي إحدى سبل التوفيق بين القومية وبين المثل العليا العالمية (الكوزموبوليتانية) الليبرالية. وقد نجد الإنجليزي أو الفرنسي العادي حقق بعض هذا التوافق بصورة مخففة، كان يقال: أحرى بالناس جميعا أن يكونوا في نهاية المطاف أخوة سواسية، وأن يقود أبناء أمتنا في الوقت ذاته الأمم الأخرى الأقل حضارة ابتغاء الارتقاء بالحياة. ولكن بالإمكان دفع القومية في اتجاه الهجوم على أفكار التنوير وليس تعديلها. مثال ذلك مختلف شعارات القومية التي تمتدح فريقا توميا وتسمو به إلى مرتبة السادة، وتهبط بالآخرين إلى مستوى العبيد. أو التي استهدفت تعمير الأرض بفريق واحد تراه الشعب المختار، ونعمد بالتالي إلى استئصال الآخرين. فهذه كلها شعارات تتعارض مع المثل العليا للقرن الثامن عشر. ولقد كانت القومية الألمانية من هذا النوع الأخير المعادي للتنوير وبلغت ذروتها في عقيدة النازية.

وسبق أن لحظنا أن الداروني‍ة عززت في الفكر العام الإيمان بالتقدم على الأرض، وتمت المواءمة بينها وبين نزعة التفاؤل للقرن الثامن عشر في نظرتها إلى قدرات الإنسانية. وأمكن كذلك المواءمة بين القومية، على

الأقل في كتابات نظرية مثل كتابات مازيني، وبين فكرة إقامة عالم يسوده السلام، ويعمره بشر أحرار يعيشون حياة طابعها العقلانية والتسامح المتبادل- أو الحب المتبادل في الحقيقة. ولكن ثمة تيارا هاما ثالثا ظهر على سطح الحياة الفكرية والعاطفية للقرن التاسع عشر وأبرز مشكلات أشد صعوبة تتعلق بالاتجاهات السائدة في «عصر النثر والعقل» Age of prose and Reason، ولكن حتى هذا التيار-وتعتبر حركة التحول الرومانسي الكبرى ضد ثقافة القرن الثامن عشر إحدى الاتجاهات المميزة لمطلع القرن التاسع عشر-إذا نظرنا إليه في الإطار العريض للتاريخ الغربي لا يمثل في واقع الأمر انعطافا حادا عن التنوير، ولكنه في الغالب الأعم، ومن حيث تأثيره على اتجاهات عامة الناس نحو القضايا الكبرى الخاصة بنشاط الإنسان على الأرض، بعد استمرارا للتنوير.

أولا، لا ريب في أن جيل مطلع القرن التاسع عشر التفت إلى الوراء إلى آبائه بازدراء أكثر مما اعتاد أي جيل في الغرب الحديث أن يزدري الجيل السابق عليه مباشرة. فإن الفتى المشبع بشعر وردزورث يشارك وردزورث ازدراءه لكاتب مثل بوب الذي بدا له كاتبا ضحلا مغرورا ومملا وليس شاعرا على الإطلاق. كذلك الحال بالنسبة للفتى الفرنسي في عام 1816، والذي ربما يكون قد ولد في المنفى وأضحى الآن كاثوليكيا غيورا، نراه يحس باشمئزاز شديد تجاه جده الشيخ، المؤمن الصلب بفكر فولتير، والكاره لرجال الدين، والمحب لطيب الحديث والطعام وأراذل النساء. وها هنا في الحقيقة نجد الوضع المألوف بين الأجيال مقلوبا، مثلما كان، ولكن بصورة اقل حدة في منتصف القرن العشرين. حيث نجد الجيل الأصغر يرى الجيل السابق عليه جيلا منحلا غير ملتزم بأي تواعد أو نظم.

إذا عبرنا عن ذلك بصورة أكثر تجريدا مستخدمين المصطلحات التقليدية للتاريخ الثقافي نقول جاءت رومانسية مطلع القرن التاسع عشر عقب النزعة الكلاسيكية أو الكلاسيكية الجديلة للقرن الثامن عشر. وجاءت النزعة المثالية واتجاه التأكيد على البنية الكلية العضوية في أواخر القرن التاسع عشر عقب النزعات المادية والاسمية والذرية لعصر التنوير، وذاع إحياء التقاليد المسيحية في القرن التاسع عشر عقب النزعة الربوبية والنزعة الإلحادية المتحمسة ونزعة الشك التي كانت تظهر بين الحين والحين ونزعة

معاداة رجال الدين في القرن الثامن عشر. خلاصة القول أن التحول إلى الأذواق الرومانسية هو أحد الأمثلة الكلاسيكية للتحول السريع في كثير من أطوار الثقافة.

ونحن لا نسعى الآن إلى إنكار حقيقة هذا التحول، ولا قيمة دراسته- وقد عكف على حراسته الكثيرون، خاصة دارسوا الأدب. أن الفارق بين رسم لوحة للفنان واتو ورسم آخر للفنان ديلاكروا، والفارق بين قصيدة للشاعر بوالو وقصيدة للشاعر لامارتين، والفارق بين كنيسة على الطراز الباروكي وأخرى على الطراز القوطي الجديد، كلها فروق واقعية وهامة. والأهم من ذلك التحول في مجال الفلسفة من الموقف الأسمى إلى الموقف الواقعي، أو، من فلسفة العقل في المزاج الواقعي إلى فلسفة العقل ذي المزاج المثالي. وسبق أن صادفنا هذا الانقسام الثنائي الفلسفي منذ أيام الإغريق. ونراه عند الدراسة الدقيقة ينحل مثل كل النزعات الاثنينية إلى متغيرات محيرة في تنوعها وإن كانت له منافعه. ويتعين علينا هنا أن نتريث لحظة لحين رسم خطوات التحول من فلسفة العقل في القرن الثامن عشر إلى فلسفة القلب في القرن التاسع عشر.

ويمكن أن نستشف مزاج فكر القرن الثامن عشر في مجالات المعرفة من بنتام لتميزه بالوضوح على الرغم من تطرفه. إذ يرى أن موضوعات الإدراك الحسي واضحة إلى الحد الذي لا تستحق الجدال بشأنها. ونحن بفضل حواسنا نكون، على مستوى العلاقات البشرية، واعين بوجود البشر وبوجودنا نحن أنفسنا وبالآخرين. وهذا كل ما هنالك. وكل إنسان كائن فرد، أو فرقة اجتماعية، وأي تجمع من هؤلاء الأفراد يؤلف جماعة من الأفراد، ومن ثم فان عبارات مثل «الإرادة العامة» أو«روح الأمة» وما شابهها ليست سوى هراء فارغ. وان أي جماعة لا يمكن أن تحس أو تفكر أو تفعل ما يفعله الفرد. ومن العسير القول أن الكل حاصل جمع أجزائه. فالكل (ولنتذكر هنا النزعة الاسمية للعصر الوسيط) في هذه الحالة مجرد خيال؟ خيال مناسب، ولكنه أيا كان الأمر بناء اصطنعه العقل.

والشائع أن الابتعاد عن هذا الموقف بدأ على يد الفيلسوف الألماني كانط، والذي كانت الحقبة المثمرة من حياته هي النصف الثاني من القرن الثامن عشر.

وكان فيلسوف محترف عسر الفهم للغاية وربما لا يزال يمثل للمثقف المتوسط النموذج والمثل الأعظم للفلاسفة ولعل الصفة المميزة له والجديرة بالاهتمام أنه فيلسوف مثالي مزاجا وناثرا، بيد أنه مثل آدم سميث في مجال آخر لا نجده متطرفا بحال من الأحوال. ومثلما دفع تلامذة آدم سميث في القرن التاسع عشر مبادئ الفردية الاقتصادية إلى أقصى حدودها، كذلك فعل تلامذة كانوا مع مطلع القرن التاسع عشر من أمثال الفيلسوف الألماني هيجل، فقد كانوا مثالين خلص. وعلى الرغم مما اتصف به كانط من غموض وإطالة مملة، وهي صفات ألمانية وعلى الرغم من إيمانه بان الخير سيسوء وينتشر، إلا أنه، كما هو واضح، ابن التنوير. لقد أزعجته محاولة هيوم لتطوير أثينية ديكارت عن الروح والمادة إلى نزعة شكية ترتاب في اتساق عقل الإنسان مع عالم له وجود خارجي. ومن ثم عمد إلى إنقاذ اليقين الفلسفي، وجاء هذا إرضاء للكثيرين. صفوة القول أنه اتفق مع هيوم على أن الخبرات الواردة أي الحسية Sinnchkeit والفهم Verstand لا تعطينا سوى أحكام احتمالية مشروطة ومتغيرة وغير يقينية. ولكنه وجد في العقل Vernunft اليقين الذي ينشده. ورأى أن العقل نوعان: عقل عملي Practical Reason ينبئنا عن طريق حدسنا الأخلاقي بأحكام معصومة من الخطأ عما هو صواب وما هو خطا في موقف بذاته، وعقل نظري Pure Reason يصدر بطريقة أو بأخرى أحكاما صائبة لا تتأتى لنا في خلال عملية الحساب العادي. وواضح أن التمايز بين الفهم، Verstand وبين العقل Vernunft من نوع التمايز بين السلطة والملكية Dominium and propriatas أو التمايز بين الجوهر والعرض substance and accidents أي أنه تمايز تم وفق معايير مغايرة لتلك المعايير التي يستخدمها العالم، وربما مغايرة للمعايير التي يلجا إليها الحس المشترك، وهي مختلفة يقينا عن المعايير التي يستخدمها أتباع المذهب الأسمى.

والعقل Vernunft له سيرة حياة رائعة للغاية في خط متصل من الفلاسفة الألمان ابتداء من كانط ومرورا بفشته وشلنج حتى هيجل. ويمكن أن نجعل هيجل محور حديثنا هنا باعتباره أكثرهم شهرة، ونموذجا معبرا من نواح كثيرة. أن عقل Vernunft هيجل رسالة من روح العالم من القوة الحالة في الوجود، وهي أقرب إلى اله سبينوزا أو الحقيقة الأسمى التي تحكم العالم

«ويقضى أحد المبادئ الأساسية عند هيجل أن الواقعي عقلي وأن العقل واقعي. وأوقع هذا المبدأ هيجل في مشكلة واجهها قبله غيره من المثاليين». فلقد انتهى أحد مواطنيه، وهو الفيلسوف ليبنتز، مع نهاية القرن السابع عشر إلى نتيجة هاجمها فولتير بقسوة في كتابه «كانديد» وتفيد هذه النتيجة أن هذا العالم هو بالضرورة خير العوالم الممكنة. وسبق أن رأينا أن مشكلة نشأة الشر مشكلة كأداء عند رجل اللاهوت المؤمن باله عليم قوي رحيم خير. بيد أن هؤلاء الفلاسفة ليسوا حقيقة مؤلهين (بكسر اللام) بل ولا حتى ربوبيين مهما أسرفوا في استعمال كلمة الرب. انهم يفترضون مبدأ، أو روحا (شيئا يعز على الإنسان أن يدركه بحواسه) هي القوة المحركة للكون في شموله من الفئران إلى البشر، ولكنهم يقعون في مشكلة شبيهة جدا بمشكلة رجال اللاهوت، فالروح مقدر عليها أن تعمل ما تفعله، ومن ثم فان أي شيء موجود، ومهما كان هذا الشيء، فهو صواب، أو لن يكون. وحجة من هذا النوع تثير حنق الكثيرين وكراهيتهم بل وكثيرا ما تغضب المفكر التي يصطنعها.

ولم يكن هيجل قدريا، بل مواطنا ألمانيا وطنيا ينشد تغيير بعض الأمور على الأرض-إذ كان يريد على سبيل المثال ازدراء الأساليب الفرنسية وإعلاء قدر الأساليب الألمانية، وتخلص من مشكلاته المنطقية-أو خيل إليه ذلك-بان جعل روح العالم عنده تعمل على نحو تاريخي، أي تعمل في الزمان، وفق خطة كاملة ولكنها ليست سكونية (استاتيكية). وتسمى هذه العملية الجدل، وقد اشتهرت على يد تلميذه-جزئيا-كارل ماركس. تضع الروح أطروحة ما، ولتكن الحرية الإغريقية. ويصدر عن الأطروحة بصورة ما نقيضها، ويمثله هنا الاستبداد الشرقي، فهو نقيض الحرية الإغريقية. وتتجسد القضية ونقيضها في إرادات الناس وشهواتهم، ويحسم الأمر من خلال مجموعة من المراعات الفائقة التي دبرتها روح العالم. وفي النهاية يصدر عن هذا المراع مركب النقيضين وهو هنا في هذا المثال الحرية الألمانية الملتزمة بقواعد ونظم محددة. وها هنا نموذج غير أمين إلى حد ما لأفكار هيجل ومناهجه-وهو غير أمين نظرا لأنه يعالج وقائع عينية يفرض أكثرنا أنها لم توضح بنوع الأسلوب الذي اصطنعه هيجل:-

«إن البلورة النموذجية لتربة الأرض هي الماسة التي تسر العين كلما

أبصرتها، وترى فيها الابن البكر (المركب) للضوء الأطروحة) والجاذبية (النقيض). والضوء هوية مجردة ومتحررة تماما-الهواء هوية الأولى، والهوية الثانوية هي السلبية بالنسبة للضوء، وهذه هي شفافية البلورة. والمعدن على عكس ذلك معتم غير شفاف، ذلك لأن الفردي تمركز داخله وتحول إلى وجود لذاته من خلال جاذبية فعالة متميزة»

وليس المركب توفيقا بين الأطروحة ونقيضا، ولا تعادلا ناتجا عن الفارق بينهما. وإنما هو شيء جديد تماما وليد صراع مبهم حقا لقد بدا لهيجل أن دولة بروسيا التي شهدها وهو أستاذ ناضج هي ختام العملية، أعني المركب الكامل. ولكن الشيء الهام الذي يعنينا ملاحظته هو أنه حتى المثالية الفلسفية الشكلية التي تنزع إلى تأكيد ما هو سكوني قبل المتحرك (الدينامي) واللامتغير قبل المتغير بدت هنا في القرن التاسع عشر تحاول مواءمة نفسها مع الإحساس القوي بالزمان والعملية والتغير والتقدم والتطور.

والشيء الأهم بالنسبة لنا من تفاصيل هذه الفلسفات المثالية هو واقع نجاحها. فقد كانت لها السيادة في ألمانيا منذ مطلع القرن. واستطاعت في إنجلترا، وبخاصة في الأوساط الأكاديمية أن تقهر تدريجيا مقاومة التراث المكين للتجريبية البريطانية. ومع نهاية القرن أصبح أبرز الفلاسفة يقينا. هـ. جرين، وبرادلي، وبوزانكيت، وجميعهم مثاليون. وفي الولايات المتحدة ترددت أصداء مثالية جوزيا رويس Royce من فوق مئات الكراسي والمنابر (والجامعات والكنائس) لقد غزت المثالية فرنسا، بلد المنطق البسيط الحصيف حيث اللغة لا تمايز بين الفهم Verstand والعقل Vernunft وطبيعي أن لم يكن من الميسور لمدرسة فلسفية أن تمتلك الساحة وحدها خلال قرن نعم بهذا القدر الكبير من الحرية الفكرية مثل القرن التاسع عشر. فقد ازدهرت حتى في ألمانيا صور متباينة من المادية والوضعية والبرجماتية وغير ذلك من الفلسفات ذات المزاج العقلي العنيد أي الواقعي. حقا لقد حاول المفكر الإنجليزي هربرت سبنسر إعداد نوع من البحث الشامل الموسوعي عن المادية العلمية التطورية للقرن التاسع عشر وظل على مدى أجيال عديدة أشبه بالبطل الثقافي في نظر المثقفين «التقدميين» بعامة.

واضح الآن أن الشخص من عامة المتعلمين-وكان هناك الملايين منهم في العالم الغربي مع نهاية القرن التاسع عشر-قد بدل زيه الثقافي على

مدى الأعوام المائة التي أعقبت الثورتين الأمريكية والفرنسية. وقد أكدنا توا التحول في الفلسفة الأكاديمية الشكلية ابتداء من لوك أو بنتام إلى هيجل وبوزانكيت. وقد يدفع البعض بان الفلسفة الشكلية لم يكن لها أبدا نفوذ كبير حتى يمتد إلى المتعلم العادي. وربما يتبع هذا البعض حجته هذه بالإشارة إلى حقيقة متميزة وهي أي الفلسفة مع مطلع القرن التاسع عشر بدأت تتحول إلى مادة أكاديمية خالصة ومتخصصة، لا يتناولها غير أساتذة الجامعات مما عزز انفصالها عن العامة من المتعلمين. ولكن ثمة معايير أخرى من كل نوع تتمثل في الفن والأدب والدين. ونجد الناس جميعا خلال القرن التاسع عشر نزعت في كل هذه المجالات إلى الحط من قدر أسلافهم الذين عاشوا خلال القرن الثامن عشر ورأوا فيهم الضحالة والسطحية وإثارة الملل، وأنهم حقيقة لم يشعروا شعورا عميقا ولم يفكروا بعمق، ولم يعيشوا الحياة في شمولها.

بيد أن هذه الفوارق تتضاءل أمام واقع أن كلا من القرنين الثامن عشر والتاسع عشر يتقاسمان الأسس الجوهرية للنظرة الحديثة إلى الكون، وكلاهما يؤمن بالتقدم هنا على الأرض، وكلاهما-يؤمن بإمكانية عمل شيء جذري بالنسبة لكل أنواع التنظيمات هنا، مما يزيد السعادة ويقلل المعاناة، وكلاهما في الجوهر والأساس ينزع إلى التفاؤل ويؤمن بالتحسن المطرد. ولكن العناصر الرومانسية والمثالية التي ينطوي عيبها نفور القرن التاسع عشر من القرن الثامن عشر ربما تجعل، حسب مقتضى المنطق الجامد، العقيلة التفاؤلية المؤمنة بكمالية الإنسان أمرا مستحيلا. وربما كان إحياء العاطفة والخيال، وتلمس الكليات العضوية قادرا على أن يجعل النزعة الفردية لحرية العمل، والارتباط البسيط بمخططات الإصلاح، وتوقع حدوث تحول جذري في السلوك البشري، أقل شيوعا مما كانت عليه قبلا، ولقد استخلص البعض مثل هذه النتائج من الثورة ضد عصر النثر والعقل. بيد أن رجل الشارع لم يخلص إلى ذات النتيجة. فربما كانت الطبيعة في القرن التاسع عشر ترمز إلى مشاهد وحشية، ومباهج بربرية، ووفرة غير مخططة، بدلا من الحقول الهادئة، والفن التقليدي، والنظام والاتساق والامتثال وهي الأمور التي بدت «طبيعية» في القرن الثامن عشر. غير أن الطبيعة في كلا القرنين كانت حليفا أنيسا للإنسان، توشك أن تقهر كليا جميع خصومه

غير الطبيعيين. وها هو ذا عالم الأنثروبولوجي الأمريكي لويس مورجان يحدثنا في عام 1877، ويكاد في حديثه يعيد على مسامعنا نفس ما قاله كوندرسيه قبله بقرن من الزمان:

«الديمقراطية في الحكم، والأخوة في المجتمع، والمساواة في الحقوق والامتيازات، والتعليم العام الشامل، كل هذا يؤذن بالمستوى التالي الأرقى للمجتمع حيث الخبرة والذكاء والمعرفة في خدمة المجتمع دائما»

التسوية الفكتورية:

ثمة صعوبة كبيرة بطبيعة الحال تحول دون تحديد معالم الاتجاه العالمي للإنسان الغربي المتوسط في القرن التاسع عشر نظرا لأن المتوسطين لا يعيشون. علاوة على هذا فان تباين الآراء الذي نعرفه في القرن العشرين كان واقعا من وقائع القرن التاسع عشر. فضلا عن أن القرن التاسع عشر هو القرن العظيم للسلطة والنفوذ الإنجليزي. لقد كان الإنجليزي هو المعيار الذي يحتذي «للسلالات الأدنى»ممن كانوا يمقتونه. وكان الإنسان الإنجليزي العالمي من أبناء الطبقة المتوسطة خلال القرن الماضي هو الأكثر نجاحا، والأقوى أملا، والأقدر من نواح كثيرة على تمثيل الإنسان العاقل Homo sapiens. إنه الوريث الواضح للتنوير، ولكنه خبر لأقصى حد مختلف اتجاهات العداء للتنوير، وقاد الكفاح ضد الثورة الفرنسية. إذ نجد شعراءه ووعاظه وفنانيه يرحبون جميعا بالأعماق الجديدة للمشاعر التي أتت بها الحركة الرومانسية. ولم تكن تقاليده يقينا مؤيدة لنزعة الكمال، ولا مشجعة لأولئك الذين عقدوا الآمال على حدوث تغير سريع ومخطط للسلوك البشري وكان هو المستفيد الأساسي من الثورة الصناعية، وابنا لأعظم وأغنى دولة قومية منافسة للدول القومية الأخرى. ولم تكن نزعته الوطنية بحاجة إلى الكشف عن أي أثر لعقدة النقص ذلك لأن الإنجليزي كان وقتذاك يحتل موضع الصدارة العالمية. ومن ثم فان ما قدمه لميراث التنوير جدير بالبحث والدراسة.

أمن الإنجليزي بالتقدم المادي. حقا، يسلم الناس في كل أنحاء العالم الغربي بان العمل والابتكار كفيلان بتحقيق المزيد والمزيد من الراحة. وأضحت اليوطوبيات (المدن الفاضلة) مجهزة بالآلات التي تنتج السلع. وأفضل ما

يحكى عن هذه الجنان الآلية كتاب المؤلف الأمريكي إدوار بيلامي «نظرة إلى الوراء» الصادر عام 1889. يقدم لنا في كتابه البطل الأعجوبة Rip Van Winkle ريب فان وينكل، الواقف أمام جهاز وما أن يضغط على زر حتى تفيض الأنغام وتسبح الحجرة في بحر من الموسيقى. ولكن المتنبئين يخطئون أحيانا، ذلك أن مكولاي تنبأ في غمرة الحماس الأولى مع اختراع السكك الحديدية بان كل شيء في القرن العشرين سيتحرك فوق القضبان ولن تكون هناك بعد الآن طرق عامة للسفر أو شوارع وآمن إنسان العصر الفيكتوري بالنجاح المالي دون تردد. لم يكن يخجل من أنه سيعيش مرتاحا خالي البال، لا يشعر بالقلق إزاء العيوب الجمالية التي تشوب منتجات الآلة. فقد عرف أن هناك فنانين من أمثال رسكين وموريس أسفوا لقبح السلع التي تنتجها الآلات، ولكن لا توجد بادرة تشير إلى أن هذا سيقلل من إقباله على ثراء هذه البضائع.

وكان ابن العصر الفيكتوري يعلم علم اليقين لماذا ظهر هذا الرخاء المادي في بريطانيا. إذ اعتقد أن الشعب البريطاني أوتى موهبة المبادرة والعناد والابتكار وحب العمل الشاق. خلاصة القول أن لديه الصفات الإنسانية الضرورية للنجاح. وآمن كذلك بأن الشعب الإنجليزي لديه مجموعة من المؤسسات، والأساليب السياسية والاجتماعية لأداء متطلباته، وهي أمور جوهرية لكي تثمر هذه المواهب وتنطلق بحرية، وهكذا انتهينا إلى عقيدة العصر الفيكتوري الكبرى المؤمنة بمبادئ حرية العمل الاقتصادية. ولبس معنى هذا بطبيعة الحال أن كل رجال الأعمال كانوا اقتصاديين، تماما مثلما أن كل المسيحيين ليسوا رجال لاهوت. وها نحن نضع أيدينا على مثال كلاسيكي لإيمان الشعب بالمبادئ التي صاغها المفكرون. فان الاقتصاد من أكثر العلوم الاجتماعية تطورا، فله تاريخه الخاص الذي يحتاج عرضه إلى سفر ضخم. ولم نلتق به هنا إلا عرضا. ولقد شاعت خلال القرن التاسع عشر وعلى نطاق واسع آراء تتحدث عن كيفية الإدارة السليمة للإنتاج وتوزيع الثروات؟ ولم تكن آراء تقليدية أو مبنية على الحس السليم وتعرض لأسلوب بذاته في اكتساب العيش بل كانت مخططا نظريا كاملا مع ماله من نتائج سياسية وأخلاقية. صفوة القول أن نظرة العصر الفيكتوري إلى الكون والحياة تضمنت عنصرا اقتصاديا قويا وفعالا.

المبدأ الأساسي بسيط. فالأفراد، أو الأشخاص الذين اشتركوا معا في شركات مساهمة أو ما شابه ذلك (وليس في نقابات بالمعنى المفهوم لإنسان القرن التاسع عشر النموذجي) ينبغي عليهم أن ينتجوا ويشتروا ويبيعوا كل ما عن لهم وبأي وسيلة شاءوا. وتتحدد الأسعار والمعايير بناء على عملية المنافسة الحرة وفقا لقانون العرض والطلب (وهو قانون اعتبره فكر العصر الفيكتوري قانونا جوهريا مثل قانون الجاذبية). ويقضي القانون الطبيعي بان تؤدي عمليات التنافس هذه إلى إنتاج أقصى حد من السلع وتوزيعها وفق أقصى قدر من العدالة الاجتماعية، ويحصل كل امرئ على ما تؤهله له مواهبه وجهده. ويحسن أن يمضي النشاط الاقتصادي دون أي مساهمة من جانب السلطات الحكومية. غير أن رجال الأعمال يحتاجون على الأقل إلى بعض التنظيمات التعاقدية الثابتة. وعلى الرغم من أن المصالح الأنانية لرجال الأعمال تحتل مكان الصدارة عادة في نشاطهم المؤثر على المجتمع فان بعضهم يخفق أحيانا في تحقيق غايته بسبب تلهفه على الكسب. ويتعين محاربة النش والخداع وواجب ممثلي الحكومة دعم التعاقدات. وينبغي ألا يسمح للحكومة بالتدخل في مسار الطبيعة السلس بان تفرض تنظيمات عديدة مثل تحديد حد أدنى للأجور على سبيل المثال. وهناك في الحقيقة نتيجة لازمة عن الاقتصاد الكلاسيكي سبق أن أوضحها آدم سميث: الاحتكار، السيطرة على السوق والتحكم فيها من جانب تنظيم واحد لرجال الأعمال، فهذا هو أسوأ الشرور جميعا. ولكن كثيرين من رجال الاقتصاد الكلاسيكيين وأتباعهم هم هنا أبناء التنوير البررة، اعتقدوا أن الاحتكارات عمليا من صنع الحكومات إنها نتائج التراخيص والإجازات.. .. . الخ واعتقدوا كذلك أننا لو تركنا رجال الأعمال لأنفسهم فلن ينشئوا طواعية احتكارات من تلقاء أنفسهم. هذا على الرغم من أن آدم سميث لم يسعه، بفضل حسه الجيد، إلا أن يشير إلى أن التجار حيثما اجتمعوا يحاولون الاتحاد فيا بينهم لتشكيل احتكار واحد. وعندما أصبح واضحا، خاصة في أمريكا خلال القرن التاسع عشر، أن الاحتكارات أو (الترستات) Trusts قد نشأت على هذا النحو بدأ اقتصاد حرية العمل الخالص يوسع من موافقته على سيطرة الحكومة بحيث تتجاوز فرض التعاقدات. ومن ثم يمكن بقوة القانون منع الاحتكارات في ظل التجارة المقيدة، ويمكن للدولة أن تفرض

التنافس.

هذا هو الحد الأدنى لنظرية الاقتصاد الكلاسيكي كما انتقلت في صورة مبسطة نسبيا إلى رجال الأعمال في القرن التاسع عشر. وصادف هذا المبدأ معارضة من جانب بعض المفكرين، وهو ما سنتعرض له في الفصل التالي. ولم يتردد العمال في محاولة انتهاك قانون العرض والطلب في مجال الأيدي العاملة وذلك بان أقبلوا على تنظيم أنفسهم في نقابات مع السنوات الأولى من القرن التاسع عشر. ومع هذا فقد تسربت إلى صفوف الطبقة العاملة بعض اتجاهات الثقة في الاعتماد على النفس، والمبادرة الفردية، والارتياب في تنظيم الحكومة للنشاط الاقتصادي. ولا يزال مبدأ حرية العمل الكلاسيكي هو المثل الأعلى في القرن العشرين داخل مجتمع التجارة والصناعة الأمريكي-وإن كان الواجب يقتضي مواءمة سلوك هذا المجتمع مع عالم جديد واقعي بعيد كل البعد عن النظرية الاقتصادية الكلاسيكية.

ونظرية دولة حرية العمل هي في واقع الأمر مثل رائع للمشكلة المعقدة، وغير المفهومة جيدا، وهي مشكلة العلاقة بين نظريات حول العلاقات الإنسانية والحياة العملية الواقعية على هذه الأرض. وسبق أن أشرنا إلى أن تلك العلاقة ليست مثل العلاقة القائمة بين قانون الجاذبية وعمل المهندس. حقا، أن كثيرين من الدارسين المحدثين للشئون الإنسانية يتخذون موقفا شبيها بموقف المفكر السياسي الفرنسي جورج سوريل التي يطلق على النظريات التي من هذا النوع اسم «أساطير» ويلتمس المؤمنون بمثل هذه الأساطير التشجيع والتأييد من عقيدتهم، ويجدون الأساطير نافعة من نواح عديدة بيد أن الأساطير ليست تعميمات تحليلية عن الواقع. وسوف يتعين علينا العودة إلى هذا التفسير اللاعقل في فصل تال. ولكن من العسير رفضه كلية، خاصة بالنسبة للنظريات الاجتماعية الكبرى. وربما يفهم الأمريكي المشكلة على نحو أفضل في ضوء نظرية أمريكية مألوفة عن حقوق الولايات. ففي عام 1814، وبينما كان مؤتمر هارتفورد منعقدا دعت ولايات نيو انجلاند إلى هذه النظرية، وهددت بالانفصال. وبعد جيل واحد فقط كافحت هذه الولايات ذاتها للحيلولة دون نجاح الولايات الجنوبية في دعوتها للنظرية نفسها. ويمكن القول بوجه عام أن أكبر الجماعات السياسية

الأمريكية المتباينة أخذت تحبذ بين الحين والأخر نظرية حقوق الولايات.

ولو كانت نظرية حرية العمل قادرة على التلاؤم مثل نظرية حقوق الولايات فان لنا أن نتوقع من رجال الأعمال التصدي لمبدأ تدخل الدولة وتأييد المبادرة الفردية وقتما يجدون مثل هذه السياسة مقبولة ومناسبة لمصالحهم الخاصة كما يرونها هم. وصوت يقبلون كذلك تدخل الدولة حسب مصالحهم الذاتية. وهكذا كانوا دائما. بل أن مجتمع الأعمال البريطاني الذي كسب تأييد البلاد لمبدأ التجارة الدولية الحرة في منتصف القرن التاسع عشر وافق في هدوء على مجموعة كاملة من القوانين التنظيمية الحكومية الخاصة بالمصانع وتشغيل الأطفال وتنظيف المداخن والنقابات وما شابه ذلك، ومعظمها مستوحاة من فكر بنتام. وأممت الحكومة مؤسسة البرقيات البريطانية منذ بدء نشأتها (عام 1856) ولكن لم يحدث في بلدان أخرى، وبخاصة في ألمانيا والولايات المتحدة أن أصدرت الحكومات قوانين تنظيمية صارمة مثل التعريفة الجمركية على نحو يثير حنق رجال الأعمال من حيث المبدأ أو بوجه عام (وإن حدث أحيانا جزئيا) ففي الولايات المتحدة كان أنصار المذهب الفردي المتعصبون في الولايات الغربية هم الأعلى صوتا في الدعوة إلى «تحسينات داخلية، تدفع تكاليفها وتتولى تنفيذها الحكومة الفيدرالية. ويمكن القول بعامة في ضوء الخبرة الأمريكية أنه على الرغم من أن الاتجاه المتوقع بالضرورة من المواطن الأمريكي هو شجب السياسة والسياسيين والإنفاق الحكومي، إلا أن جماعات أمريكية محدودة للغاية رفضت أن تدع الحكومة الفيدرالية تنفق أموالا في مجتمعاتها».

وعندما تتم كل هذه الصلاحيات، على أهميتها، وعندما نسلم بان وقائع الحياة الاجتماعية لم تتلاءم تماما مع نظريات الاقتصاد الكلاسيكي، تظل هناك دفعة للمثل الأعلى بعيدا عن قطب السلطة وفي اتجاه قطب الحرية الفردية. إن مبدأ حرية العمل لا يتلاءم باعتباره مبدأ مطلقا بل باعتباره جزأ من أسلوب العصر الفيكتوري للحياة الذي شجع، خاصة في مجال الأعمال، كل القادرين على تجربة أساليب جديدة، أولئك القادرين على المخاطرة. ومثل هذا التشجيع يعني أن بعض الناس جربوا أساليب جديدة لم تكن ناجحة، ويعني أيضا أنه كانت هناك عشرات مثلما كانت هناك انتصارات. ويعني في الحقيقة أن المزيد من البشر أرادوا تحسين وضعهم-

رفاهيتهم المادية ومكانتهم الاجتماعية-بأكثر مما يستطيعون. ويعني، كما سنرى فيما بعد، أنه كانت ثمة حاجة إلى بعض القوة، وإلى نوع من الإيمان بالتوازن الاجتماعي وممارسته عمليا بغية تحقيق التوازن مع النزعة الفردية المتطرفة، والتي سماها المثاليون الألمان احتقارا «النزعة الذرية» التي تسود كثيرا من النشاط الاجتماعي والاقتصادي الغربي.

وأكثر الأمريكيين يألفون هذا الجوهر الأخلاقي الاقتصادي للعقيدة الفيكتورية، ولنا عبارة خاصة بنا للدلالة عليه هي «الفردية الفظة». ويأخذ أشكالا عدة أحدها الارتياب العام في السلطة والسياسة والسياسيين، وهو الشعور الذي أسلفنا الإشارة إليه. وثمة عديد من الأقوال المأثورة، منها على سبيل المثال: «جدف لقاربك بيدك» و «يساعد الله من يساعدون أنفسهم» وغيرهما كثير. وعدم الثقة في الحكومة أحد البقايا المتخلفة عن الثقافة الغربية ثم تأكدت خلال القرن التاسع عشر وراجت بين كل الطبقات.

لقد شهد القرن لتاسع عشر في كل أنحاء العالم الغربي قدرا من الإيمان بالنزعة الفردية، وهو إيمان يجد التبرير النظري والتأييد له في مذهب الحقوق الطبيعية. وهذا مذهب قديم جدا. فالحقوق الطبيعية خلال العصور الوسطى على سبيل المثال، كانت مسالة معترفا بها للأفراد ولكنهم لم يكونوا في هذا سواء، ولم تكن حقوقا مطلقة بل جزا من المركب الشامل للعرف والتقليد الذي نشأوا وتربوا فيه. واقترنت الحقوق بالعقل في فكر القرن الثامن عشر. ومع نهاية هذا القرن أضحت «حقوق الإنسان» شيئا مألوفا. وتباين المضمون الموضوعي لهذه الحقوق بتباين المفكر السياسي الذي يدعو إليها بيد أنها نظمت تشريعيا في قوانين وإعلانات عن الحقوق، خاصة في الولايات المتحدة وفرنسا وكان الإنجليزي في العصر الفيكتوري يؤمن بان له هذه الحقوق دون حاجة إلى وثيقة مريحة تثبت ذلك.

وجوهر هذا المفهوم عن حقوق الإنسان، هو أن الفرد-أي فرد وكل الأفراد-له أن يسألك وفق سبل معينة حتى وان أبى عليه هذا المسلك أفراد آخرون أقوى منه باسا وأكثر ثراء، أو جماعات. وإحدى هذه الجماعات التي لا يجوز لها أن تتدخل في اتخاذه سبلا معينة لسلوكه هي الجماعة ذات السلطة التي نسميها الدولة. والدولة في الحقيقة هي الجماعة المنظمة التي استهدفها القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر بمبدأ حقوق الإنسان.

وتتضمن هذه الحقوق حرية التعبير، وحرية تكوين المشروعات (أو حرية التملك) وتتضمن غالبا حرية تكوين الاتحادات. وثمة حق آخر يرد ضمنا يكفل حدا أدنى لمستوى المعيشة إن لم يأخذ صيغة حق الحياة. وهذا التصور للحقوق الفردية هو في جوهره المعادل الحديث للمفهوم المسيحي عن قداسة الروح الخالدة في كل إنسان والمعادل لتصور الحركة الإنسانية عن كرامة الإنسان. وهو ثانية المعادل الذي انتزع منه الجانب الأكبر من ثراء وغموض الشعور المسيحي-أي معادل مجرد. ولكن المفهوم الشائع بل والمبتذل، عن «الفردية الفظة» يمكن تمييزه بوضوح في التقليد الغربي، بينما لا يمكن تمييز الإنكار الشمولي للحقوق الفردية.

والأمريكيون ليسوا بحاجة إلى من يذكرهم بان هذه الحقوق، في مجال الممارسة العملية، ليست حقوقا مطلقة وثابتة لا تتغير. بمعنى أن الدولة على سبيل المثال يمكنها أن تصادر ملكية أي شخص بناء على حق السيادة في المصادرة-وان كان يتعين على الدولة في مجتمعنا دفع تعويض للمالك- وأن الدولة، وبعض الجمعيات الطوعية المختلفة التي تعن بتوجيه سلوكنا الأخلاقي، يمكنها الحد من حرية الفرد في التعبير. صفوة القول أن المساحة الصغيرة التي يمكن للفرد أن يختص بها نفسه تحت حماية هذا المبدأ يمكن أن تتلاشى هي الأخرى أحيانا، ولسنا بحاجة إلى من يذكرنا بان هذه المساحة خلال القرن الماضي أو منذ منتصف العصر الفيكتوري، قد تقلصت في كل البلدان بما في ذلك الولايات المتحدة. ولن نجد تحديدا نموذجيا، للمناطق التي ظن الإنسان الليبرالي في العصر الفيكتوري أنها مناطق مقدسة تخص الفرد، أفضل من التحديد الذي قدمه جون ستوارت مل في كتابه «عن الحرية» الصادر عام 1859. وتبدو بعض كتابات مل اليوم لنا أشبه بكتابات مفكر محافظ مؤمن بالنزعة الفردية القديمة البالية وهو يدافع عن موقفه ضد سياسة البرنامج الجديد New Deal (برنامج الرئيس الأمريكي روزفلت منذ عام 1932).

ولكن مل مكر بارز مرموق. وثمة كتاب آخر نرى فيه بأوضح صورة كيف كان يشعر مواطن العصر الفيكتوري العادي، وهو كتاب يذكره كل المؤرخين الاجتماعيين، وإن لم يقرأه أحد، لأنه ليس كتابا عظيما على الإطلاق. هذا هو كتاب «الاعتماد على النفس» Self Help لمؤلفه صمويل سمايلز Smiles

الصادر عام 1860 وهو نفس التاريخ الذي صدر فيه كتاب داروين «أصل الأنواع» وكتاب مل «عن الحرية».

« .. . يتضح يوما بعد يوم، أن وظيفة الحكومة وظيفة سالبة مقيدة، أكثر منها إيجابية فاعلة. يمكن إخزالها في النهاية إلى الحماية أساسا-حماية الحياة والحرية والملكية. ومن ثم نجد «الإصلاحات» الرئيسية على مدى الخمسين عاما الماضية انصبت أساسا على عمليات إلغاء التشريعات وإبطالها . ولكن القانون مهما أوتى من قوة لا يستطيع أن يحيل الكسول إلى إنسان جاد نشط، ولا المبذر مقتصدا ، ولا السكير معتدلا وقورا . هذا على الرغم من أن كل امرئ يمكنه أن يكون هذا أو ذاك أو كلهم جميعا إذا أراد، وإذا مارس قواه الخاصة وقدراته الذاتية على العمل وإنكار الذات. حقا ، إن كل الخبرات تؤكد أن قيمة الدولة وقوتها ليست رهنا بصورة مؤسسه لها، بقدر ما هي رهن بخصائص أهلها . ذلك لأن الأمة ليست سوى جماع الظروف الفردية، والحضارة ذاتها إنما هي مسالة تقدم شخصي.. . وحسب ما يقضى به نظام الطبيعة فإن الطابع الجمعي لأمة من الأمم يبلغ غايته الملائمة له يقينا في قوانينه ونظام حكمه تماما مثلما يبلغ الماء منسوبه. فالكرماء يساسون بطريقة كريمة، والجهلاء الفاسدون يخوضون لحكم فاسد جهول. حقا إن الحرية تطور أخلاقي بقدر ما هي تطور سياسي-إنها ثمرة عمل وطاقة واستقلال فرد حر. وربما لا يهم كثيرا كيف يكون طابع الحكم الخارجي الذي يخضع له الفرد، بينما كل شيء رهن بالكيفية التي يسوس بها المرء نفسه من باطنه. وان أكبر عبد ليس من يحكمه طاغية مستبد، على خطورة هذا الوضع الأليم، بل من يسترقه جهله الأخلاقي وأنانيته ورذائله. وكم كان هناك، وربما لا يزال يوجد، من يسمون مواطنين غرباء، يؤمنون بان أقوى جهد من اجل الحرية هو قتل طاغية، ناسين أن الطاغية يمثل عادة وبأمانة شديدة ملايين البشر المحكومين له. ولكن الأمم التي أضحت مستعبدة في أعماق نفوسها، لا سبيل إلى تحريرها بتغيير سادتها أو مؤسساتها فقط ولا شيء آخر. وطالما ظل هذا الوهم القاتل سائدا، والذي تتوقف الحرية عليه وحده دون سواه، متمثلا في الحكم، ستظل مثل هذه التغييرات مهما كان ثمن إنجازها، ذات قيمة عملية ضئيلة، شانها شان مركب الأوهام المتحركة. إن الأسس الصلبة الراسخة للحرية لا

بد أن ترتكز على طبيعة شخصية الفرد، فهي أيضا الضمان الوحيد الأكيد للأمن الاجتماعي والتقدم القومي. فها هنا مكمن القوة الحقيقية للحرية الإنجليزية. إن الإنجليز يشعرون انهم أحرار، ليس فقط لأنهم يحيون في ظل تلك المؤسسات الحرة التي أقاموها بكدهم وجهدهم بل لأن جوهر الموضوع تأصل بدرجة أو بأخرى في نفس كل عضو من أعضاء المجتمع. وهم جميعا مستمرون على الدرب يؤمنون إيمانا قويا بحريتهم ويستمتعون بها. إنهم لا يستمتعون بحرية التعبير فقط، بل يستمتعون كذلك بحياتهم الراسخة وعملهم النشيط كأفراد أحرار».

ويسود تلك الفقرات الموجزة قدر كبير من الإيمان التقليدي للعصر الفيكتوري بما في ذلك الموقف المميز للفلسفة الاسمية والمتمثل في إنكار أن الكل ليس إلا جماع أجزائه ولكن سمايلز يضيف بصراحة أكثر العامل الذي يوازن نزعته الفردية الفوضوية الواضحة التي يبشر بها:

«.. . وهكذا ننتهي إلى بيان الأمر الذي ظل زمانا طويلا أعجوبة الأجانب-النشاط السوي للحرية الفردية، وفى نفس الوقت الطاعة الجمعية للسلطة الرسمية-العمل الفعال غير المقيد للأفراد، مع الخضوع المتسق من جانب الجميع القانون الواجب القومي».

وهذا التوازن هو بالطبع «الأخلاق الفيكتورية» الشهيرة أو «أخلاق الطبقة الوسطى» كما تسميها دعاية برنارد شو الساخرة، وهى الشيء الذي تمرد ضده يعنف جيل العقد الأخير من القرن التاسع عشر. وربما كان هؤلاء المتمردون، وهم مثقفون أيضا ضاقوا ذرعا بالذوق الفيكتوري والنجاحات الفيكتورية، متحدثين تنقصهم الإبانة عندما يتناولون الممارسات الواقعية للعصر الفيكتوري. ولكن لنقصد مباشرة الروائيين في العصر الفيكتوري، خاصة ترولوب Trollope سنجد على الأقل في الطبقتين الوسطى والعليا، أى الطبقات الحكمة، أن الفرد رهن ناموس صارم للسلوك، وهو قبل كل هذا قد تمرس منذ نعومة أظفاره على الامتثال والاتساق الاجتماعي وقبول النظام، والامتزاج بالجماعة عن طيب خاطر ويتم هذا التكيف من خلال عملية تدريب اجتماعي دقيقة، وهو ما نجده بصورة أو بأخرى في كل المجتمعات. وكان المفترض في ظل المجتمع الفيكتوري أن الحياة الاقتصادية تزاحم بالمنكب أما الحياة الاجتماعية فهي نظام دقيق. ويتعادل التأكيد

على الحرية بالتأكيد على السلطة.

ونحن لا نريد أن نستطرد في التفاصيل الخاصة بقواعد السلوك هذه. وهو أمر جدير بالدراسة من واقع سجلات ثقافة العصر الفيكتوري ذاته، وهو عصر قريب منا، ويشكل جزا من كياننا. ومع ذلك فهو الآن بعيدا جدا وربما يجد الأمريكي أكثر الأشياء بعدا البنية الاجتماعية والأخلاقية للأسرة- الحجم الكبير نسبيا للأسرة، والسلطة الكبيرة للأب، والنظام الدقيق الذي يخضع له الأطفال، أولوية الرجال على النساء، ندرة الطلاق أو هوله في الحقيقة. والملاحظ أن أرحم الأباء وأرقهم في العصر الفيكتوري ما كان ليفكر في معاملة أطفاله وفق نظام «الإباحة» السائد بين اكثر الأسر الأمريكية. واليك كتاب صمويل بتلر Butler مصير كل حي Way of all flesh وهو إنتاج مفكر متمرد للغاية، ولعل الصورة التي يقدمها عن الأب في العصر الفيكتوري زائفة بقدر ما هي استثنائية. بيد أن أب بتلر لم ينشا ويتشكل في أي مجتمع آخر.

وما شرعت به الأسرة، واصلته المدارس الداخلية، تلك المدارس «الخاصة» الشهيرة التي تطابق المدارس الأمريكية الخاصة والتي كان يلتحق بها على اقل تقدير أبناء الطبقتين العليا والوسطى. وكانت هذه المدارس بصورة ما ذات طابع إسبرطي في ترويضها للفرد، وتشكيله وصياغته ليصبح عضوا في فريق أو في الجماعة. ولعل المراهقين بوجه خاص أميل إلى الاتساق الاجتماعي. وصاغت المدارس الإنجليزية الخاصة أبناءها وفق نمط سائد في الروايات الإنجليزية وأفلام هوليود-الرجل الإنجليزي الذي يعرف واجبه، وليس بحاجة إلى شرطي، لأن له ضميره، والإنسان الإنجليزي القادر على فعل ما يشاء لأنه لا يرتضى غالبا فعل شيء يمثل خطورة على المجتمع. وطبيعي أن كان هناك دائما صبية يشذون عن هذا القالب. وهؤلاء هم المتمردون، رحل بعضهم إلى أقاصي الأرض، واتسق بعضهم بصورة محتملة تجعلهم يتدرجون ضمن الشواذ وهم جماعة تحملها الفيكتوريون من حيث المبدأ، واتجه بعضهم، مثل الشاعر شيل في أول القرن، والشاعر سوينبرن في نهايته إلى مهاجمة النظام ككل، أصوله وفروعه.

وهكذا وجد الإنجليزي العادي من أبناء الطبقات الحكمة أن التزاحم بالمنكب والصراع الداروني من أجل الحياة الذي دعته إليه عقائده الاقتصادية

تمت موازنته بالعالم المنتظم، عالم آداب السلوك واللياقة الذي هيأته له تربيته في الأسرة والمدرسة. وعلى الرغم من أن هذه التسوية أو المعادلة الفيكتورية تنطوي على الكثير جدا من عناصر القلق وعدم الاستقرار إلا أنها هيأته لجيل أو جيلين عاشا معا فترة توازن نادرا ما نجد مثيلا لها في تاريخ الغرب، فترة شاع فيها الهدوء والسلام، لا الكسل والخمول، وفرة تحول وتجريب خالية من القلاقل، فهي لم تكن عصر قرحات معدية ولا انهيارات عصبية.

وكانت هذه التسوية جزئيا تسوية مع المسيحية، إذ إن نزعة العداء لرجال الدين التي عرفها عصر التنوير ظلت باقية نابضة بالحياة في كل أرجاء العالم الغربي، وبخاصة في البلدان الكاثوليكية، وامتدت جذورها قوية في الثقافة الغربية من حيث لم يعد الالتزام الديني الصريح مفروضا بقوة القانون. ولكن عقب الاضطهادات القاسية التي تعرض لها المسيحيون خلال حركة الانسلاخ عن المسيحية De Cheristianization للثورة الفرنسية، تحرك البندول ثانية مرتدا تجاه المسيحية. وظهرت هذه الردة واضحة على أقل تقدير وسط طبقات المثقفين ويعتبر أحد معالمها الكاتب الرومانسي الفرنسي شاتوبريان في كتابه «عبقرية المسيحية (1852)». وليس من الإنصاف القول إن شاتوبريان لم يكن متأثرا بحقيقة المسيحية، بيد أن حقيقتها لم تكن يقينا هي ما عرضه في كتابه. إن ما أثاره، وما ظن أنه سيؤثر على جيله هو جمال المسيحية، وطابع طقوسها الدينية المثير للمشاعر والخلفية الساحرة الأخاذة لماضيها القوطي.

ولن يفيد أن نترك لدى القارئ انطباعا بأن شاتوبريان نموذج الإحياء المسيحي في القرن التاسع عشر. ونحن نحاول هنا أن نحدد أين كان هذا الإحياء معاديا صريحا لروح العصر، وللتسوية الفيكتورية. وهو ما سنتناوله في الفصل التالي. لقد كان الاحتجاج المسيحي ضد التسويات التي تجريها الكنائس مع روح العصر احتجاجا صارما صارخا، حتى أن أي دارس منصف لن يغفل هذا الاحتجاج سواء جاء من ميستر أو نيومان أو جنرال بوث قائد جيش الخلاص. ولكن لن يشك أحد في أن هذا الإحياء ذاته، خاصة في البلدان البروتستانتية، وان لم تفلت منه الشعوب الكاثوليكية تماما، كان في واقع الأمر نوعا من التسوية إلى حد كبير. ذلك أن النظرة المتفائلة إلى

الطبيعة البشرية وهى السمة الأساسية للتنوير، نراها تتغلغل في مسيحية القرن التاسع عشر، بالإضافة إلى الرغبة في المصالحة مع النزعة العقلانية ورفاهية الجسد. وسواء أكان المحك عندك هو عدد القادة المسيحيين، أو تقدير انتشار النشاط التبشيري في مختلف أرجاء المعمورة، أو عدد النسخ المطبوعة من الإنجيل أو الالتحاق بمدارس الأحد، فإن هذا كله يقضى بك إلى نتيجة مفادها أن القرن التاسع عسر أعظم أحقاب التاريخ المسيحي. فإن كل هذه المؤشرات تؤكد أن الحركة في صعود. وطبيعي أن المؤمن المتفائل بقدرة الإنسان على بلوغ الكمال بوسعه أن يؤكد أن هذه المؤشرات هي الأمر الهام، وان هذه التوليفة الجديدة التي تؤلف بين المسيحية والتنوير تمثل مرحلة على الطريق لبلوغ الكمال المنشود.

ولا يتميز القرن التاسع عشر، من وجهة نظر المؤرخ، بظهور طوائف مسيحية جديلة ذات شان، فلم يبلغ أحدها في ذروة عصر النشر والعقل ما بلغته جماعة المنهجيين أو جماعة الورعين في القرن الثامن عشر. ولكن من باب الحصر العددي نجد جماعتين أمريكيتين جديدتين كانتا أبرز وأهم ما ظهر وقتذاك وهما جماعة المورمون(8) وجماعة العلماء المسيحيين. ولكن من المحتمل أن تكاثر الجماعات الدينية المنشقة عن بعضها، وبخاصة الطوائف المتباينة المؤلفة من عناصر شرقية كانت أكثر من أي وقت مضى. وازدهرت بين أوساط المثقفين الناجحين، جماعة الموحدين، وجماعة الخلاص للجميع أو الخلاصيين(9) (Universalists) وكلاهما أنكر صراحة قدسية عبادة يسوع، وكشف عن نفوذ عقلاني قوى. وعلى الطرف الآخر ظهرت على السطح، على الأقل في أمريكا وإنجلترا، الحركات الإنجيلية التقليدية المتزمتة High-Church وكدت على الالتزام بالطقوس والتقليد. وهكذا لم يكن الإحياء المسيحي، أيا كان أمره، إحياء للوحدة المسيحية. ومن ثم كان القرن التاسع عشر متباين الفكر، انتقائي النظرة في الدين كما هو في العمارة.

بيد أن الاختلاف إلى الكنيسة كان التزاما ضروريا بالنسبة للشخص العادي من أبناء الطبقة المتوسطة الذي يعنينا أمره هنا. فالتسوية الفيكتورية تعنى أن العناصر القائدة لم يعد بمقدورها اتخاذ موقف متطرف في العداء للمسيحية والذي اتخذه الكثيرون من رجال عصر التنوير في القرن الثامن

عشر. وبعد أن أصبح جيفرسون رئيسا للولايات المتحدة عام 1800 بدأ ينظر إلى عدائه للدين المنظم على أنه شيء غير ملائم. فلو أن جيفرسون اتخذ موقف عداء مريح من الكنائس المسيحية الرسمية في منتصف القرن التاسع عشر لكان لزاما أن ينكر على نفسه أي مستقبل سياسي في اكثر البلدان. وليس معنى هذا أن مالك المصنع في لانكشير حين يختلف إلى الكنيسة ويشارك في القداس، أو حامل السندات حين يؤم كنيسة قريته كان منافقا صريحا. فلا بد أن بعض هذا النفاق كان موجودا في مجتمع توفرت فيه الكثير من الضغوط الاجتماعية وضغوط العمل والتجارة في اتجاه الامتثال الشكلي للدين، ولكن لنا كل الحق في الاعتقاد بان غالبية من يؤمون الكنيسة لم يقلقهم التناقض الواضح بين حياتهم وبين المثل العليا المسيحية. وأخيرا فإن لدينا منذ زمان طويل، إن لم يكن منذ البداية مسيحيين دنيويين.

ولعل ما جعل هؤلاء المسيحيين الفيكتوريين الدنيويين بارزين لنا بوضوح هو فقط ذكاء وتألق رجال الفكر المتأخرين من أمثال برناردشو في الهجوم عليهم. وربما نراهم شديدي الاعتداد بصوابها ومسرفين في علم التفاتهم للعجز الإنساني عن التأقلم المريح مع ما هو عاب. وربما نراهم محظوظين من خلال نظرتنا نحن لهم ولاشيء آخر. بيد أن محاولتهم المزج بين عقلانية القرن الثامن عشر وعاطفة القرن التاسع عشر لم تثمر. إذ نجد فيهم على الأقل ضحالة العقلانيين الخاص ونجدهم أقل اقتناعا بطبيعة علاقة العون بين الرب والناس.

وتكشف أشكال الحياة السياسية والاجتماعية في العالم الغربي خلال القرن التاسع عشر عن تباين راسخ جدا، ابتداء من الديمقراطية التقليدية للولايات المتحدة وانتهاء بالملكية التقليدية في بروسيا. إن العالم الغربي أشبه بمعنى من المعاني بالعالم الصغير لبلاد الإغريق في القرن الخامس قبل الميلاد، فله عناصره القومية التي يتألف منها ووحداته المعادلة لكل من إسبرطة وثيبه وأثينا. والدولة القومية ما هي إلا الدولة المدنية على نطاق أوسع. ولكن المرء يشعر في أوروبا الحديثة، ربما أكثر مما كان يشعر في اليونان القديمة، أن ثمة نوعا من الاتجاهات العامة سائدة وعامة، ليست هي ذاتها في كل الأقطار، ولا تربطها ذات العلاقة بالتيارات الأخرى في

الأقطار المختلفة، ولكنها لا تزال شيئا آخر غير الأسطورة. وثمة ثقافة غربية، أو وعى غربي من نوع واحد في القرن التاسع عشر. ولا يتردد الماركس في وصف جماع هذه الاتجاهات بنسبتها إلى «الطبقة المتوسطة» ولكن لا باس من استخدام هذه الصفة إذا ما عرفنا أن الكثير من هذه الاتجاهات تؤمن بها عناصر من الطبقتين العليا والدنيا على حد سواء.

ومثلما نجد تسوية في مجال الأخلاق والدين، كذلك نجد تسوية في مجال سياسة القرن التاسع عشر. فسبق أن لاحظنا أن التنوير ذاته تشعبت وانقسمت آماله وبرامجه السياسية، حتى لنجد إنسانا بذاته-لنقل بنتام مثلا-يؤمن بإمكانية أن تتولى أقلية حكيمة معالجة البيئة لصالح الخير العام، ويؤمن في الوقت نفسه بقدرة جماهير الناس على انتقاء حكامهم واختيارهم من خلال الاقتراع العام. ولقد جاهد القرن التاسع عشر، ولكن دون الشعور بإحباط شديد، بسبب الآراء غير الحاسمة بشان هذه المشكلة العويصة. فقد آمن بالحرية للجميع، ولكن.. .كان المخرج هو الإيمان بالحرية دون الإباحة. والفارق بين الحرية والإباحة فارق أخلاقي: فالمرء حر في أن يفعل الصواب، ولكن الإباحة تعني حرية فعل ما هو خطا، وهو ما يتعين الإمساك عنه. وهكذا نجد سياسة العصر الفيكتوري ترتبط بناموسه الأخلاقي.

خلاصة القول أن العقيدة السياسية لإنسان العصر الفيكتوري كانت كما يلي: أولا البداية الحتمية بمبدأ التقدم الذي يقضى بان الناس جميعا في نهاية الأمر أخوة أحرار متساوون، ولا حاجة إلى الشرطة والضرائب، والعمل طوعي ممتع للنفس، ولن يكون هناك فقراء، وسينتفي العنف بكل أشكاله-أي أنه باختصار نوع المدينة الفاضلة (اليوطوبيا) التي سبق أن اتخذنا لها اسم «الفوضوية الفلسفية» وعلى الرغم من أن هذا المجتمع المثالي بعيد جدا من حيث الزمان، إلا أنه يقيني وسوف يتحقق من خلال التربية والتعليم وتوسيع نطاق الديمقراطية تدريجيا. فالديمقراطية، على الرغم من خطورتها في إنجلترا خلال الستينات من القرن التاسع عشر، بدت في نظر إنسان القرن التاسع عشر «موجة المستقبل». ولقد كان الليبرالي المخلص، حتى في ألمانيا وشرق أوروبا وهى البلدان البعيدة عن قلب التسوية الفيكتورية، يؤمن بان المثل العليا للديمقراطية ستتحقق مع الزمن في النهاية.

أما الآن فيحسن أن يتولى مسئولية الحكم أكثر الناس ملاءمة لهذا العمل كأوصياء على الجماهير التي تتقدم ببطء. وأكثر الناس ملاءمة ليسوا هم الأرستقراطية القديمة، التي وهنت وضعفت، بل أبناء أي طبقة أخرى ممن اثبتوا بنجاحهم في أعمال الصناعة والتجارة أو في الوظيفة أنهم الأقدر على التصدي للمشكلات العملية. كان ابن العصر الفيكتوري يؤمن بالحرية، ولكن الحرية التي تعنى المنافسة. وآمن بالمساواة، ولكن بمعنى تكافؤ الفرص التي تهيئ لكل الناس بداية متكافئة في السباق، وليست المساواة التي تئد السباق-أو على الأقل التي تمسك عن إثابة الفائز فلا جوائز للفائزين، وربما لا فائزين على الإطلاق. وتزايد وعيه وأدراك أن مجتمعه عاق أبناء الفقراء، وأن البداية المتكافئة وهم وأسطورة. ولم يكد القرن يوشك على النهاية حتى أدرك أنه على الرغم من أن سباق الحياة الضخم شيء رائع، وعلى الرغم من أنه أثمر دائما أبطالا ممتازين، إلا أن الطريق لا تزال بها بعض العثرات، وأن ثمة حاجة لإقامة محطات إسعاف، ووضع قواعد ثابتة تحول دون الزلل والتجمهر وغير ذلك من حيل وأخطاء. وأوشك على الاقتناع أكثر فاكثر بالحاجة إلى تدخل الدولة لمساعدة الضعاف، وللحد من المظالم الاقتصادية الفعلية، ولإقامة ما نعرفه جميعا باسم «دولة الرفاهية» ومع هذا فان الإنسان النموذجي لمنتصف القرن كان واثقا من أنه عند الاختيار بين الحرية وبين المساواة فان الديمقراطية، إذا ما كانت سوية صحيحة، ستميل تجاه الحرية.

تناولنا فيا سبق ما كان ابن العصر الفيكتوري يراه صوابا، ولكن الأمر يبدو أشد صعوبة إذا عمدنا إلى بيان ما كان يراه جميلا. وأقصى ما سنصل إليه هنا لن يتجاوز بضع مبادئ عامة عن هذا الطور من الثقافة الغربية. ولكننا نحذر مرة أخرى من أن الاختلافات الخطيرة ليست موجودة فقط بين الطبقات الاجتماعية والتجمعات الثقافية الأخرى، بل هناك فوق هذا كله الفارق الكبير الخاص بالقومية، وربما يبدو هذا الفارق أكثر وضوحا في قضايا الجماليات عنه في المجالات الأخرى. ولكن يبقى بعد ذلك استنباط مبدأ واحد عام على الأقل وربما اثنين موثوق بهما.

أولا، هناك تباين كبير جدا وبصورة غير مألوفة في معايير الذوق. وقد نقسو فنقول إن هذا مرجعه نقص في المعايير، وفوضى في الذوق، وقد

نتحيز لها ونقول إنها فترة نعم فيها الفن والثقافة بما نعم به الاقتصاد من حرية التعبير الفردي والمنافسة مما تولد عن ذلك تنوع كبير كان أفضله جيدا جدا في الحقيقة. ويمكن على أية حال ملاحظة وقائع الموقف بوضوح في مجال مثل العمارة. فقد كان أي إنسان في الغرب حتى ذلك الوقت يعتزم إقامة أي بناء، متواضعا أم فاخرا، يعرف مقدما الطراز الذي سيبني وفقا له، ذلك لأنه سيبني مثلما يبني المحيطون به. حقا، لقد تغير الطراز وبدا التغير واضحا جليا منذ أن حل الطراز الكلاسيكي محل الطراز القوطي وكان ثمة تباين تدريجي داخل هذين الطرازين. فقد خلقت العصور الوسطى في مدن مثل باريس ولندن بقايا صامدة تشد الأنظار وهي قائمة وسط المباني الحديثة الأولى، وكان أكثرها من الطراز الذي يسميه الأمريكيون طرازا استعماريا. ولكن ما أن انقضى القرن التاسع عشر حتى استحوذت النزعة المسماة النزعة الانتقائية استحواذا كاملا على كل من يزمع البناء، فردا كان أم جهة عامة. وحدثت في مطلع القرن فورة قصيرة للطراز القوطي الجديد ولكنه لم يصبح طرازا عالميا.

وأخيرا حل وضع لا نزال نحن الأمريكيين نراه في ظاهرة أمرا طبيعيا. يريد شخص ما بناء بيت جيد، يبدأ في استشارة أسرته والمهندس المعماري، وتدور المشاورات أساسا حول الطراز: طراز البيت الزجاجي، أو منزل من طابق واحد، أو بيت مزرعة كبيرة أو بيت ريفي على الطراز الفرنسي، أو بيت من اللبن.. . الخ. وليس من الإنصاف في شيء أن نعتبر المباني المقامة على طرق السيارات في أمريكا نموذجا لأي شيء ولكنها تفرض المسالة بإلحاح شديد. فإذا عن لك بناء موقع لبيع سندوتشات السجق فإن لك ما تشاء، دون حدود-ولك أن تبني كوخا على طراز الإسكيمو أو شيء آخر. فلم يحدث في أي مرحلة من مراحل تاريخ البشرية أن بنى الإنسان أبنية متباينة الطرز بطريقة تثير الحيرة مثلما فعل منذ عام 1805. ولم تظهر مدنه في أي ثقافة من الثقافات بمثل هذه الصورة خليطا معماريا مشوشا.

ثانيا، ربما يكون صحيحا أنه خلال القرن التاسع عشر، ومع هذه الأذواق المتباينة أشد التباين، راج إحساس بين المثقفين بأنهم يعيشون وسط أشياء قبيحة تتزايد باطراد. ونحسب أن أحدا من مواطني أثينا أيام الإغريق لم يشعر ذات يوم بان مباني الاكروبولس قبيحة ذلك لأن هذه المباني تتسم

بوحدة الطراز وتخضع لتقليد واحد. ولكن يتعذر عليك أن تجد ما يشبه الاجتماع أو حدة الآراء بين الأمريكيين إزاء المباني العامة في مدينة واشنطن- على الرغم من أن واشنطن تتميز بقدر من الاتساق في التخطيط أكبر من أي مدينة أخرى من المدن الكبرى الأمريكية. وربما لا نملك سجلا كافيا وافيا عن العصور الماضية. والشيء اليقيني أن المثقفين في كل عصور التاريخ الغربي دأبوا على الشكوى المرة من أخلاق عامة الناس وسلوكهم وذكائهم. والذي لا ريب فيه أن أفلاطون وجد أذواق العامة منحطة شان كل شيء عام آخر. ولكن لدينا انطباع عام بان القرن التاسع عشر، ونحن ورثته، أضاف الذوق إلى العناصر الأخرى الكثيرة إلى تفصل بين الفئات الاجتماعية، وأنه أفرز بوجه خاص طبقة فكرية تعيش في عزلة جزئية.

وربما ثمة نوع من المقطع العرض أو على الأقل قاسم مشترك لذوق القرن التاسع عشر، وهو ذوق رجل الأعمال الناجح-وزوجته. لقد كان إنسان العصر الفيكتوري يحب الأشياء الحقيقية الصلبة وبها قدر بسيط من البهرجة. وأحب الوفرة وعزت عن التقيد والزهد. كان رومانسيا نزاعا إلى الهرب من الواقع، مع اهتمام كبير بكل ما هو بعيد وغريب. ولكنه تباهى بإحساسه العملي بالواقع وبقدرته على التسجيل والتقرير. وتميز الأدب خلال هذا القرن بالتباين والثراء الشديد إذ جمع كل الاتجاهات من الكتابات الرومانسية والسخرية من النفوس الضائعة مثل بيرو وتلامذته في أوروبا إلى ذلك الحس السليم الهادئ المحترم عند ترولوب و «النزعة الطبيعية» المكافحة عند زولا. كل شيء كان هناك-ولكنه مرة أخرى خليط مشوش.

بيد أنه خليط يشكل توليفة جيدة ذات نكهة خاصة مميزة. وإذا القينا نظرة إلى الوراء على هذا العصر الذي يسبقنا توا سندهش إذ نجد القرن التاسع عشر على الرغم من تباين أذواقه، ونزعته الهروبية الرومانسية، وخلافاته بشان الأصول، إلا أنه حقق نوعا من الوحدة المتناقضة في ظاهرها وأنه عصر توازن و«ازدهار». لقد كان لدى إنسان القرن التاسع عشر إحساس بالانتماء (أعمق من التفاؤل المجرد) وهو الإحساس الذي ننتقده. ولم يفلت عالمه من بين يديه مثلما يبدو لنا عالمنا نحن. ولم يكن بحاجة إلى أن يلوذ بأساليب خيالية متوهمة أو إلى نزعة وظيفية بسيطة وفي الغالب غير إنسانية مثلما فعلنا نحن. إنه لم يكن بحاجة إلى الهرب من الهرب.

وان المرء ليتردد حين يحاول البحث عن رمز يمثل ثقافة القرن التاسع عشر، مثلما نجد معبد الباراثينون رمزا لأثينا في عهد بيركليس، أو كاتدرائية شارتر Chartres رمزا للقرن الثالث عشر. ترى هل نقول محطة للسكة الحديد ؟ أم مصنع كبير ؟ أم منظر عام لحي مانهاتان ؟ هذه كلها رموز غير دقيقة ذلك لأن القرن التاسع عشر لم يكن عصر صناعة أو إنجاز مادي فقط. لقد استمر القرن التاسع عشر أموالا طائلة في المباني العامة من كل الطرز والأنواع، ولكن لا نجد واحدة منها رمزا ملائما. ولما كانت قد بذلت في هذا القرن جهود كبيرة من أجل أن تصبح حياة الأفراد أكثر راحة وهناء وأجل شانا فإنه يمكننا أن نرمز، إليه بأحد الشوارع السكنية في مدينة كبرى-لندن أو مانشستر أو ليون أو درزدن أو بالتيمور، إذ ربما نجد أحد هذه الشوارع مخصصا فقط لمنازل خاصة مستقلة ومتباعدة أو«فيلات» كما يسميها الأوروبيون. إذ تتوفر في هذه البيوت الراحة والاتساع والخضرة والهدوء، والنظافة والترتيب-وكذلك فوضى في الذوق المعماري. وإذا كانت عواطفك منحازة إلى الراديكاليين فقد تفكر في موازنة هذا الشارع لشارع آخر في حي الفقراء. ولكن لا باس. فإن شارع حي الفقراء ألح على أذهان سكان هذه البيوت المستقلة أو الفيلات. فقد راودهم الأمل في أن يأتي اليوم الذي تزول فيه أحياء الفقراء، على الرغم من أنهم لم يعتقدوا أن بإمكانهم عمل الكثير في هذا الصدد في الحال. ولكن أحياء الفقراء أثارت قلقهم حتى خلال منتصف القرن. أما الطبقة الوسطى في العصر الفيكتوري التي تسلمت مقاليد الأمور فكان عهدها بالحكم قصيرا وقلقا ومن ثم لم تدرك ما أدركته الأرستقراطية الإقطاعية من صفاء الثقة بالنفس..

وراودت شارع حي الفقراء رغبة في التحول إلى شارع آهل بالفيلات وسبق أن أكدنا طوال هذا الفصل على وجود كل أنواع الجماعات المتباينة إلى جانب الطبقة المتوسطة الفيكتورية التي اخترناها كعينة نموذجية. وهكذا كانت هناك: جماعات قومية مثل الجماعات البريطانية والبروسية والأمريكية، وجماعات تحريرية وحدوية متذمرة كثر فيها القتل مثل الجماعات الايرلندية والبولندية، وجماعات معادية لرجال الدين، وجماعات وضعية وأخرى معنية بالثقافة الأخلاقية وتزهو بأنها لا تؤم الكنائس المسيحية وان أصرت على أن أخلاقها أخلاق مسيحية ليست دون أخلاق التقليديين.

وكانت هناك فرق صغيرة من المتعصبين أكثرها غير مغالية في تعصبها وقد نذرت نفسها لهدف فردي أو لعمل اجتماعي، ولكنها فيما عدا ذاك ممتثلة اجتماعيا، وجماعات الصوفيين،[10] والنباتيين ودعاة الرفق بالأطفال أو الحيوان، وجماعات النهي عن المسكرات إلى غير ذلك مما تضمنته القائمة الطويلة عن «الأعمال الخيرة» في القرنين التاسع عشر والعشرين، وعن المثقفين، ولم يكونوا أقل من ذلك بروزا، إذ حاولوا جهدهم شجب أو إعادة بناء المجتمع المشوش الغريب الذي وجدوا أنفسهم بين ظهرا نية.

ومن ثم فإن ما سميناه كوزمولوجيا جديدة (أو نظرة جديدة متطورة إلى الكون) إنما كان العقيدة الأساسية عند جمهرة المتعلمين في الغرب، رجالا ونساء، خلال القرن التاسع عشر، وهو المعيار الذي استرشدت به جماهير المتعلمين ومن دونهم في تحديد تطلعاتهم. وارتضت هذه الكوزمولوجيا الجديدة المتطورة عقيدة التنوير عن التقدم وعن إمكانية بلوغ الإنسان الكمال على الأرض. وتحقيق السعادة هنا في الدنيا. ولكن القرن التاسع عشر أخذ عن هذه المعتقدات طابعها الحاد والمباشر، مثلما حدث حين استبعدت المسيحية المتأخرة من المسيحية البدائية الاحتمالات المخيفة، وان كانت واعدة مبشرة، والخاصة بعودة فورية ثانية للمسيح. وهكذا ارتضى إنسان العصر الفيكتوري أمل عصر التنوير وبطولته، فأيد التقدم التدريجي واتباع سياسة حذرة بطيئة لتعليم الجماهير، ودعا إلى قانون أخلاقي صارم تدعمه ضغوط اجتماعية من الناس المنظمة في جماعات، وأيد حرية التجربة ولكن ليس على حساب ما رآه مطلقات أخلاقية، ودافع عن إتاحة فرص العمل للمواهب وألا تكون قاصرة على أهل الحسب أو الثراء بالوراثة، وأيد السلام على الأرض شريطة ألا يكون على حساب العزة والكرامة الوطنية- ودعا إلى الديمقراطية الهادئة، ولم يدع إلى الراديكالية ولا إلى الديمقراطية الاشتراكية ولا للديمقراطية الملتزمة حرفيا بمبدأ «الحرية، الإخاء، المساواة». لقد تصور بقينا إنسان العصر الفيكتوري أن بالإمكان أن يكون المرء ديمقراطيا، ليبراليا، مستنيرا، إنسانا عصريا، وأن يكون في الوقت ذاته، ناجحا، سعيدا، مرتاحا هانئا حتى في هذا العالم الأرضي الذي لم ينعم فيه الجميع بعد بالرخاء والسعادة والهناء والراحة. وكلمة «بعد» هذه كانت بمثابة مهدئ لضميره. إذ توحي له بان يوما ما سيصبح الناس جميعا

سعداء مثلما هو الآن. وينبغي في الوقت ذاته على من واتاه الحظ ونعم بالامتيازات ألا يحاول، وألا يدع الآخرين يحاولون، بلوغ المستحيل فيعرضون بمحاولتهم هذه الممكن القائم حاليا للخطر. وينبغي ألا يؤدي وجود الإنسان الثري، أو البرجوازي المعتدل الثراء، في عالم القرن التاسع عشر، إلى بعث تلك التشبيهات الاستعارية عن صعوبة نفاذ الجمل من سم الخياط.

وجدير بنا ألا نترك أبناء العصر الفيكتوري الواثقين بأنفسهم، ولا بد أننا نحسدهم على ثقتهم بأنفسهم، دون أن نعرف بأننا ورثة عقيدتهم عن الإيمان بالبشر-وهذا الإيمان صورة معتدلة بالمقارنة بنزعة التفاؤل الجامحة لعصر التنوير، وهو الإيمان الذي أدخلنا عليه تعديلات وتحريرات واسعة حق لنكاد نكون قد تخلينا عنه. ونلمس عند جون ستيورات مل هذا الإيمان بأجلى صورة، وهو من عدة اعتبارات أفضلها على نحو ما نجده عند المفكرين. فقد انشق أكثر المفكرين عن رأي التنوير كما هو متمثل في التسوية الفيكتورية. حقا إن أدباء من أمثال لونجفيلو Longfellow وتنيسون، وديكنز وكثيرين غيرهم هم بصورة أو بأخرى على وفاق مع الطبقات المتوسطة الظافرة، أو أنهم على أقل تقدير ليسوا في موقف المعارضة الحادة والمطلقة لكل ما ذهبت إليه هذه الطبقات. ولكن قليلين من رجال السياسة والأخلاق تواءموا مع فكر التنوير، ومن هؤلاء جون ستيوارت مل، فهو خير مثال.

إن جون هو ابن جيمس مل، رجل عصامي من اسكتلندا، وكان تلميذا أثيرا لبنتام. ومن ثم يمكن القول بان جون مل حفيد بنتام. أكد طوال حياته إلزامه الصادق بفكر التنوير فهو ضد المسيحية في مجال اللاهوت دون الأخلاق. وهو مؤمن راسخ الإيمان بقوة العقل وأثره على الحس السليم والقواعد التجريبية، فاقد الثقة في النزعات المثالية الفلسفية خاصة المثالية الألمانية (إذ قال مل ذات يوم إنه كلما هم بقراءة هيجل انتابه شعور خفيف بالغثيان) وهو مصلح غيور على تحسين الظروف المادية للجماهير، ومؤمن بالحرية للجميع، وبالتسامح مع أساليب الآخرين حتى وإن اختلفت مع أساليبنا. وربما كان قبل هذا كله إنسانا أحس بعمق أن ثمة شيئا ضروريا تماما للحياة الإنسانية تعبر عنه تلك الكلمة الشكلية والتي تبدو غالبا فارغة من المعنى ألا وهي كلمة الحرية. بيد أن هذا المفكر ذاته جون مل، هو الذي تراجع عما ورثه عن جده الروحي، وعدله بأساليب كثيرة. إذ تأثر،

شان كل أبناء جيله بالشعراء الرومانسيين من أمثال ورد زورث Wordsworth وكولريج Coleridge وعمد تحت تأثير هؤلاء إلى تخفيف عقلانية التنوير الصارخة بمشاعر الشك والاستجابات العاطفية، اللاعقلانية، كإثراء للحياة لا وهما. بل انه، تحت تأثير كارلايل Carlyle أمضى فترة وجيزة ظن نفسه قد فتن بالصوفية، ولكنه سرعان ما عاد إلى نزعة عقلانية معتدلة. وآمن بالحرية، ولكنه في الفترة الأخيرة من حياته لم يقل عن نفسه فقط إنه ديمقراطي، بل قال إنه اشتراكي بمعنى ما، ذلك لأنه كاد يؤمن بضرورة تدخل الحكومة ليس فقط من أجل دعم وفرض التعاقدات، بل للعمل بصورة إيجابية وفعالة على تحسين وضع الفقراء والمعوقين. وكان مؤمنا بالمذهب النفعي، فهو وريث بنتام الذي قرر في مذهبه الأخلاقي أن متع الإيمان بالله أقل من آلام ذلك الإيمان، ومن ثم قضى برأيه ضد منفعة الدين. ومع هذا فإن جون مل استهواه في أواخر حياته نوع من العقيدة المانوية خاص به حيث يدور الصراع بين إله الخير وروح الشر، ويخوضان تلك المعركة المشكوك في نتيجتها ويحاول كل منهما أن يشدنا جميعا إليه. وانتهى الأمر بخليفة المدرسة المؤمنة بقدرة الإنسان على بلوغ الكمال إلى أن استبدت به مخاوف شديدة من احتمال استبداد الأغلبية. وكتب تلك العبارة ذات الدلالة: «لأن الطبيعة البشرية العادية من طينة ضعيفة للغاية».

بيد أن جون مل حدد بوضوح لا يدانيه فيه أحد المبدأ الأساسي الذي ترتكز عليه ليبرالية القرن التاسع عشر (حين قال):

« .. .. الهدف الوحيد الذي يبرر ممارسة السلطة على أي عضو من أعضاء مجتمع متحضر وضد إرادته، هو منع الأذى عن الآخرين. أن خير المرء، ماديا أو معنويا، ليس مسوغا كافيا. فليس من المستصوب إجباره على إتيان فعل ما، أو الإمساك عنه بدعوى أن من الخير له أن يفعل ذلك، ولأنه سيحقق له مزيدا من السعادة، ولأن من الحكمة بل ومن الصواب، في رأي الآخرين، إتيان ذلك الفعل. كل هذه أسباب ملائمة للاحتجاج عليه، أو للجدال معه، أو لحثه أو استعطافه، وليس لإجباره، أو لإلحاق أي أذى به لو فعل غير ذلك. ولكي نبرر سلوكنا يتعين حساب الضرر الذي يسببه السلوك الذي نريد أن نثنيه عنه لشخص آخر. فالجانب الوحيد من سلوك أي شخص والذي يكون مسئولا عنه أمام المجتمع هو الجانب المتعلق بالآخرين.

أما الجانب المتعلق به وحده فمن الصواب أن يكون استقلاله فيه مطلقا. إن للفرد السيادة على نفسه وعلى بدنه وعقله».

سيبدو هذا في نظر الكثيرين من المفكرين اليوم بعيدا، وساذجا للغاية وربما في غير محله، وربما تصلبا خاطئا. فنحن الآن نرتاب في كل أشكال السيادة، على الأقل إذا ما جرفتنا تيارات النسبية الفلسفية الذائعة اليوم، أو إذا ما كنا لا نزال نثق في المطلقات، وليست القدسية المطلقة لسيادة الفرد على نفسه إحدى هذه المطلقات التي نؤمن بها. غير أن بعض هذه المعتقدات التي عبر عنها مل هنا ذاعت في أمريكا على نطاق واسع في منتصف القرن العشرين. فنحن لا نزال نتعاطف مع الإنسان الفرد الذي يحاول أن-يحدد، ويؤكد، ويعلي من قيمة تفرده والذي يعد عنصرا من عناصر المقاليد في الغرب. ولا نزال نعزف عن التنظيم الصارم، وعن الطريقة الأبوية في الحكم وعن الإذعان للسلطة، حتى وإن كنا ننشد الأمان، وقد سئمنا الصراع الداروني الحر الدقيق. ونحن لا نزال نفكر في الإنسان العاقل، ليس باعتباره عضوا في مجتمع مثله كمثل أفراد النحل أو النمل، بل باعتباره حيوانا حرا، طوافا، مغامرا. صفوة القول أننا لا نزال نعيش جزئيا على الرصيد الفكري والعاطفي للقرن الماضي-كما نعيش في الحقيقة كذلك على كل التقليد الموروث عن فلسفة الغرب وأخلاقه.

6 القرن التاسع عشر

هجمات من اليمين ومن اليسار

شهد القرن التاسع عشر تطورا كاملا لعملية التحول في أسباب الرزق عند قطاع هام جدا من رجال الفكر، ونعني به قطاع الكتاب والمؤلفين. وشهد كذلك اللمسات الأخيرة في عملية تكوين الفئة الحديثة المتميزة التي نسميها المثقفين أو رجال الفكر. وهذان الموضوعان يتعين أن يحظيا باهتمام خاص عند عرض التاريخ الفكري للغرب.

فمنذ أيام الإغريق حتى مستهل العصر الحديث كان الكتاب على اختلاف شكلتهم، شعراء وروائيين وباحثين، يتكسبون بإحدى وسيلتين إما أن يكون لأحدهم دخل يأتيه كعائد من أملاك خاصة به، أو إعانة تأتيه منحة من أثرياء يرعونه، مثل رعاة الأدب والفن في عصر الرومان، أو من الدولة مثلما كان الحال مع كتاب الدراما الإغريق، أو من مؤسسة كما كان الحال بالنسبة للرهبان في الأديرة. ومع اختراع الطباعة في القرن الخامس عشر بدأت تظهر تدريجيا سوق واسعة للكتب، بحيث استطاع المؤلفون والناشرون رويدا رويدا وضع نظام لحقوق النشر، وأضحى الكاتب تاجرا له رخصة بيع إنتاجه بالتعاون مع ناشر يتحمل جانبا كبيرا من المخاطرة

التجارية. ثم ظهرت طباعة الدوريات، ومن بعدها الصحف في القرن الثامن عشر والتي أصبح الكاتب يعمل بها نظير أجر يتقاضاه منها سواء في صورة مرتب ثابت أحيانا، أو الأجر بالقطعة أحيانا أخرى. ونعتبر القرن الثامن عشر هنا بمثابة فترة انتقال. لقد كان نظام حقوق النشر غير كامل، وكان رعاة التأليف الموسرون لا يزال لهم شان كبير، ولم تستطع الصحف تقديم جوائز حتى لأنجح العاملين فيها، ولا تزال العبارة الإنجليزية الشهيرة «شارع جراب Grub Street أو حي فقراء الكتاب والمؤلفين عبارة دالة على الفئة الكادحة التي تصارع في ميدان الكلمة المكتوبة. ومع هذا فقد ظهر، خاصة في إنجلترا وفرنسا، فريق من الكتاب الذين عاشوا حياة-مهما كانت بائسة-على بيع ما يكتبونه في سوق حقيقية. ولعل سير والترسكوت هو أول من حقق ثروة نظير ما سطره قلمه، ثم فقدها بعد ذلك، مثلما فقدها مارك توين، في عمليات استعمارية حمقاء في مجال النشر على نطاق واسع وقد كان مجال عمل جديد.

وما إن انتصف القرن التاسع عشر حتى أصبح للمؤلفين مكانتهم الحديثة الكاملة. فأصبحت هناك جوائز كبيرة لمؤلفي أوسع الكتب بيعا وانتشارا، وان تدهورت أرزاق أقلهم نجاحا إلى أدنى حد. واكتملت صناعة الصحف والدوريات التي يرعاها ويغذيها مراسلون ومحررون يتقاضون رواتب ثابتة، فضلا عن كتاب من الخارج. وازدهرت الدراما على يد شكسبير الذي كان على ما يبدو مديرا مسرحيا من الطراز الأول، وأصبح المسرح يحقق عائدا مجزيا. وبدأت حقوق ومكافآت المؤلفين عن الأعمال الناجحة في العصر الفيكتوري تزداد وتتضخم. وتبدو واضحة السبيل الموصلة من هنا إلى هوليود. وثمة بوادر لفرصة جديدة أخرى لأولئك المتكسبين من وراء تسويد الصفحات بكلمات يسطرونها، وتعني بذلك الإعلان التجاري. بيد أن الإعلان كان حتى عام 1850 لا يزال في المهد، ولم يغد حرفة جديرة بالتقدير.

واستمرت الكتابة الفنية العلمية، بما في ذلك العلم البحت، في تلقي الإعانات وبخاصة من المؤسسات. ولكن مع بداية القرن التاسع عشر أصبحت المؤسسات المانحة للإعانات مؤسسات دنيوية أكثر منها دينية، كما أنها خضعت في القارة الأوروبية لسيطرة الدولة وتوجيهها. وأصبحت تجارة الكتاب المدرسي مصدر دخل إضافي طيب لبعض المثقفين. ولكن يمكن

القول إجمالا أن بقية المعنيين بالثقافة البحتة، أولئك الذين شغلتهم مهمة الوعظ والتعليم، ظلوا يعتمدون على ما يتلقونه من رواتب ثابتة وضئيلة نسبيا، تأتيهم من الدولة أو الكنيسة أو المدرسة أو غير ذلك من المؤسسات المختلفة. وظلت المحاماة، مثلما كانت على مدى قرون طويلة، حرفة علمية متخصصة رهنا بالكفاءة الفردية شان أي عمل تجاري آخر. ولم يكن الطب قد أضحى حرفة فنية متخصصة حتى مطلع العصر الحديث، ولكنه أصبح مع منتصف القرن التاسع عشر من أرفع المهن شانا وأكثرها تقديرا، وان ظل كوسيلة للتكسب الاقتصادي، قائما مثل المحاماة على أسلوب المقاولة أساسا.

وليس بإمكاننا أن نستطرد هنا في هذا المجال الأخاذ والمجهول نسبيا أعني سوسيولوجيا المهن. ولكننا أبرزنا نقطة محددة وهي أن الكتاب المحترفين قد انخرطوا تماما خلال القرن التاسع عشر في تيار المنافسة الاقتصادية كباعة للكلمات وأن كل من كانت حرفتهم الأساسية ممارسة نوع من التفكر والتخطيط عن قصد وروية-وقد ازداد عددهم الآن اكثر من أي فترة مضت-ضمتهم أكثر وأكثر تيارات المنافسة الاقتصادية الفردية للقرن التاسع عشر. وكان الوعاظ والمعلمون وحدهم الاستثناء، وإن لم يكونوا جميعا سواء في هذا. إلا أن المثقفين ظلوا مثقفين،فخورين بذلك، بل انهم في أكثر المجالات تأثرا بالمنافسة، ولنقل الصحافة مثلا، كانوا واعين دائما بقدر من التميز في النظرة عن أولئك الذين يبيعون ويشترون سلعا مادية. وآبي النجاح التجاري العظيم، خاصة ما يتحقق منه في مجالات هامشية مثل السينما في هوليود أو الإعلان أو الدعاية يخلق خاصة في أمريكا المعاصرة انطباعا سيئا لدى الكاتب الناجح مما يدفع به ناحية اليسار.

وفي رأينا أن أهمية هذا التحول في الوضع الاقتصادي، والى حد ما التحول في المكانة الاجتماعية، للمثقفين في العالم الغربي لا تكمن في الإلقاء بهم في خضم دوامة تجارية مبتذلة بحيث فقدوا الهدوء واستقلال الرأي. فالمثقفون في العالم الغربي لم يعيشوا جميعا على وجه اليقين في أبراج عاجية بمنأى عن غبار وحرارة العالم في أي عصر من العصور. وإنما الجديد في العالم الحديث هو العملية التي اكتملت بوضوح خلال القرن

التاسع عشر وجعلت المثقفين معتمدين جزئيا في رزقهم على جمهور واسع، وهو ما حدث بخاصة للكتاب.

ولنا أن نتوقع أن يقود الاعتماد على تقاليد وعادات الغالبية، جمهرة الكتاب الناجحين إلى إطراء العامة وتملقهم، وإلى قبولهم للعلاقات الإنسانية كما ألفوها-أي يفضي بهم باختصار إلى الامتثال والتماثل الاجتماعي. ولا ريب في أن من بين ملايين الملايين من الكلمات المطبوعة ستجد الكثير منها سطرها أصحابها لا لشيء إلا من أجل تسلية الإنسان العادي أو إثارته، ومساعدته على الهرب، وتأكيد أهوائه، ومساندة التسوية الفيكتورية. ومع هذا فإن كل الكتاب الكبار تقريبا وكل من ندرس كتاباتهم كجزء من تراثنا، وكذلك عدد كبير من الكتاب الذين طواها النسيان هاجموا الأوضاع على النحو الذي كانت عليه. ولقد كان على الكاتب المسئول عن التحرير في العالم الحديث، شانه شان الواعظ، أن يقف ضد شيء ما. وهاجم كبار كتاب القرنين التاسع عشر والعشرين البشر متهمين بالفشل. ولنتأمل معا كلا من كارلايل وامرسون وثورو وماركس ونيتشه. لقد كان هؤلاء بطبيعة الحال مفكرين سياسيين وأخلاقيين، ولم يكن بإمكانهم أن يكونوا كذلك دون الاعتقاد بان في جلدتهم من البشر على خطا أو كسالى أو أغبياء أو خبثاء. بل إن الروائيين أنفسهم كانوا كذلك مناضلين من أجل قضية يؤمنون بها-ويبدو بعضهم أكثر وضوحا في نضاله هذا حين يجاهر بأنه محلل علمي للسلوك البشري. وهنا نتذكر على الفور كلا من زولا أو دريزر[11] (Dreiser).

بيد أننا ننتقل بذلك إلى نقطة ثانية تتعلق بدور المثقفين في العالم الغربي الحديث، وهي مشكلة أساسية في فرع من فروع علم الاجتماع وان كان لا يزال أقل تقدما من سوسيولوجيا المهن-ونعني به Wissenssoziologie أي سوسيولوجيا أو علم اجتماع المعرفة والتعلم والأفكار. ونحن بحاجة هنا إلى إضافة ملاحظة واحدة فقط عن الوضع الحديث للكاتب الذي يعتمد على سوق شعبية واسعة لترويج سلعة. فالغالب الأعم أن أجزل الأعمال عطاء لمثل هذا الكاتب هي الإساءة إلى عملاته، أن يقول لهم إنهم حمقى، خاصة في أمريكا حيث نجد المغفلين من فئة المغفلين السذج booboisie عند مينكين قد اعتادوا على قراءته باستمتاع وتلذذ، وحيث نجد آلاف البابيتيين

(أو المقلدين دون فهم لمثل وأخلاقيات الطبقة المتوسطة) يقبلون في شغف على ثراء روايته «بابيت» Babbitt لمؤلفه سنكلير لويس ويجعلون منها واحدا من أوسع الكتب رواجا.

وليست لدينا يقينا الوقائع الكافية التي تكشف لنا عن اتجاه المثقفين على مدى ثلاثة آلاف سنة من تاريخ الغرب وموقفهم من نظرة مجتمعاتهم إلى الكون. ولم يتسن لنا بعد صوغ تفسير واف أو نظرية شافية عن الدور الاجتماعي للمثقفين. وكل ما لدينا نتف من المعلومات وإرهاصات لنظريات، تظهر من حين إلى آخر بين ثنايا هذا الكتاب. ويمكن القول أن المثقفين كجماعة، وربما باستثناء الفترة الأولى من الأيام المقدسة للمسيحية، كانوا واعين تماما بتمايزهم عن جمهرة الناس المحيطين بهم، أي كان لديهم «وعى طبقي» متميز. والملاحظ في كل العصور بما في ذلك عصور الظلام وقتا كانت الطبقة الحكمة الجديدة أمية، بل وحتى في مجتمعات معادية للفكر عن عمد وسبق إصرار كان بعض أفراد فئات المثقفين قد وصلوا إلى قمة السلم الاجتماعي. وكان البعض-قسيس الريف في العصور الوسطى، والمعلم في أكثر العصور-أدنى إلى القاع من حيث الأجور الحقيقية.

ومع هذا فإن من الصعوبة بمكان صوغ تعميم محكم ولو عن فترة محددة، ناهيك عن مسار التاريخ الغربي كله، بشان اتجاه فئات المثقفين من النظام الرسمي في مجتمعهم. فقد كان هناك متمردون دائما وأبدا عند أعلى القمة، على الرغم من أننا لا نعرف غير النزر اليسير عنهم في العصور المظلمة. فالتعاقب واضح جلي من أفلاطون إلى الآباء المسيحيين الأوائل ثم ابيلار وويكليف إلى إعداد المتمردين الذين لا حصر لهم في أيامنا هذه. غير أن من المحتمل أن يكون الجانب اخبر من فئات المثقفين، وربما الغالبية العظمى ممن تولوا مهام الوعظ والتعليم والخطب والتحرير والتعليق كانوا من المتعين الملتزمين اجتماعيا، يدعمون الأوضاع كما هي قائمة، و ومحافظين بأبسط معاني الكلمة، أي دعاة «الحفاظ على الوضع كما هو دون تغيير». ولا ريب في أن المستمعين إليهم وقراءهم كانوا ملمين ومحافظين في سلوكهم، وإلا لما تصدينا هنا لدراسة التاريخ الفكري للغرب- فلن يكون ثمة غرب. ومن المحتمل حقا أن نجد أكثر قراء الكتابات غير الملتزمة اجتماعيا في الغرب الحديث، أي قراء الكتابات التي تهاجم النظام

الرسمي غير متأثرين إلى الحد الذي يجعلهم متمردين. انهم يحققون نوعا من التنفيس أو الراحة النفسية مثلما اعتاد أسلافنا التنفيس عما يعتمل في صدورهم من خلال العظات التي يقدمونها عن نار الجحيم.

ومن الواضح على أية حال انه منذ إرهاصات التنوير كان القطاع الخلاق من فئات المثقفين غير قانع بوجه عام بالعالم المحيط به، قلقا من اجل إصلاحه، ومزمنا بإمكانية إصلاحه. واتفق فلاسفة القرن الثامن عشر فيما بينهم وان كانت هناك بعض الخلافات حول المناهج-اتفقوا على إمكانية إنجاز الهدف مريعا، وأن بالإمكان إعادة بناء المجتمع وفق معايير محددة (معايير الطبيعة والعقل) واضحة بينة للجميع، بعد استنارتهم. وكشف مثقفو عصر التنوير عن مقتهم لأصحاب الامتيازات من غير المستنيرين-القساوسة والنبلاء التقليديين، وحفنة المثقفين الذين عارضوهم-ولكنهم أحبوا ووثقوا في المستنيرين المحرومين من الامتيازات، أو العامة الذين اعتزموا تدريبهم على حياة المدينة الفاضلة (اليوطوبيا).

وظل المثقفون الإبداعيون على ثورتهم حتى مستهل القرن التاسع عشر وأبى لم يعودوا يشكلون عصبة واحدة متحدة. اتجه البعض في بحثه عن مثل أعلى نحو اليمين، صوب الدين، تجاه الأرستقراطية القديمة أو المجددة، نحو نوع من السلطة، من أجل خطة محددة تستهدف جعل الكثرة الغالبة وديعة هادئة. راضية وربما سعيدة أيضا. واتجه البعض الآخر يسارا، صوب صيغة تعبر عنها اليوم الكلمة التي تثير فزع الرجل التقليدي صاحب الأملاك-أعني كلمة الاشتراكية. والأهم من ذلك أنه مع مضي سنوات القرن دخل المثقفون المبدعون اكثر فاكثر في صراع مع فئة من الناس قصدها بالتحديد فلاسفة القرن الثامن عشر فأولوها العناية والرعاية-ألا وهي عامة المتعلمين وليسوا مثقفي الطبقة الوسطى. ونبذ كتاب القرن التاسع عشر ممن لا نزال نذكرهم ونقرأ لهم، أكثر المعايير الواردة في الفصل الأخير مثل معايير التسوية الفكتورية. ويشارك هؤلاء الكتاب بعض مواقف الطبقة الوسطى، خاصة اقتناعها بان التقدم حقيقي وممكن. ويشاركونها على اقل تقدير نظرتها إلى التاريخ كعملية وفيض متصل. ولكنهم يمقتون فئات الطبقة الوسطى، ممن اصطنعوا لهم صفات يسمونهم بها مثل أعداء الثقافة بل أن هربرت سبنسر الكاتب الذي يمجد إنجازات الطبقة الوسطى-وهو كاتب

يعتبره أهل الفن وعالم الجمال عدوا للفن والثقافة-وكتب بحثه الجامع الموسوعي عن القرن التاسع عشر ليس كاتبا ملتزما أو إنسانا قانعا، بل كان معارضا قويا لرجال الدين، ومقتنعا بان أكثر ما في هذا العالم خطا. كان سبنسر باختصار يحتج ويتذمر ويشكو مر الشكوى، ويعجز عن الاستطراد في الوصف أو التحليل طويلا دون شكوى-ونادرا ما يمتدح-ودون الإعراب عن ضيقه وأساه. لقد أصبح ينتابه الإحساس بالمرارة التي تنتظره من الكتاب الجادين. ولقد كان المثقفون المبدعون خلال القرن التاسع عشر يتقدمون باطراد صوب الوضع الذي بلغوه في أمريكا المعاصرة، حيث نتوقع أن تصبح الشكوى على لسانهم أمرا طبيعيا مثلما يتنفسون، وحيث نتوقع أن نقرأ في أي كتاب جاد عرضا لأوجه الخطأ في كلياتنا، أو لأزمة الأسرة، أو لدمار التربة السطحية، والأزمات في العلاقات الدولية، والنهاية المقبلة لثقافتنا. بل إنك لواجد شكوى بشان دور المثقف. وحدث منذ سنين أن أصدر الكاتب الفرش جوليان بندا كتابا تحت عنوان خيانة المثقفين La trahison des clercs إننا نبالغ هنا بطبيعة الحال. فإن العلم أو المعارف التراكمية لا يمكنها في ذاتها أن تمتدح أو تذم، أن تأمل أو تخشى، وثمة قدر هام من الكتابات العلمية متاحة الآن. فقد يعمل بعض الفنانين بهدف إدخال السرور أكثر مما يهدفون إلى التحسين والتطوير، هذا على الرغم من أن القسط الأكبر من الفن قد يأتي في صورة حكم عن العالم. ومع ذلك فأننا لن نجانب الصواب كثيرا حين نعمم فنقول أن اكثر فئات المثقفين إنتاجا وإبداعا وخاصة الكتاب منذ الثورة الفرنسية قد نبذوا الجانب الأكبر من أسلوب حياة الطبقات الوسطى في الغرب، ونبذو القيم السائدة بين أبناء الطبقة-ويجب ألا يغيب عن البال الذين حكوا وتطلعوا إلى مكانة الطبقة الوسطى التي كانت تشكل الكتلة الأساسية للطبقة العاملة آنذاك.

هجمات من اليمين:

توخيا للسهولة سنصنف الهجمات ضد الأساليب التقليدية للحياة في القرن التاسع عشر إلى هجمات من اليمين وأخرى من اليسار. ولقد نشا هذان الاصطلاحان عن الممارسة البرلمانية الفرنسية في مطلع القرن، وذلك عندما عمد المحافظون أو الملكيون-إلى الجلوس جماعة واحدة على يمين

رئيس المجلس، وتجمع الدستوريون والاصلاحيون الراديكاليون على يساره. وينطوي هذا الوضع على قدر من الملاءمة الرمزية، نظرا لأن اليسار في إجماله ينشد دفع المسيرة قدر المستطاع ابتغاء التحقيق الكامل «لمبادئ عام 1776 وعام 1789» أي الأهداف الديمقراطية للثورتين الأمريكية والفرنسية، وينشد اليمين في إجماله إقامة مجتمع أقل ديمقراطية. وطبيعي أن الفوارق البسيطة وذات البعد الواحد التي يوحي بها هذان المصطلحان غير كافية لقياس تعقيدات الرأي حتى في والسياسية. وذلك لأسباب عديدة منها أن المركز الذي نبدأ منه قياس اليمين واليسار ليس نقطة ثابتة واضحة، إذ ثمة دائما ذلك التوتر الديمقراطي بين المثل العليا للحرية والمساواة التي أشرنا إليها. ثم إن المثل الأعلى للأمن يضيف تعقيدا جديدا. ومع هذا فإن تقسيم الهجمات إلى يسار ويمين، واعتبار هذا التقسيم وسيلة تقريبية لتصنيف الهجمات ضد الوضع الذي حددنا معالمه في الفصل الأخر الآخر سيفيد، خاصة إذا لحظنا أن الخط خط منحن بحيث يمكن إذا امتد أن يشكل دائرة ويلتقي طرفاه ولعل من المثير واللافت للنظر خلال السنوات الأخيرة للجمهورية الفرنسية الثالثة أن نرى كم من المرات اتفق فيها رأي الملكيين والشيوعيين، وكلاهما يمثل حسب المصطلحات السياسية تطرفا بين اليمين واليسار، وصوتوا معا إلى جانب قضية بذاتها. لقد كره الطرفان في غيرة وحماس الإصلاحيين المبتذلين الذين لا ينشدون إحداث تغير ثوري.

أدرك فلاسفة القرن الثامن عشر بالفطرة الغريزية السليمة التي ندرك بها أعداءنا أن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية هي العدو فاختصوها بأشد الهجمات وأقساها. ذلك لأننا لو آمنا مثلما آمن جمهرة هؤلاء الفلاسفة بان الإنسان العادي خير وعاقل بطبيعته فإن النقيض المقابل لذلك هو فكرة الخطيئة الأولى. ولكن الجانب الأكبر من مجموع أفكار التنوير-النزعة الطبيعية وإنكارها للغيبيات، والنزعة المادية، والإيمان بالتقدم المؤكد هنا على الأرض، ومقت التقليد والتراث وكراهية التسلسل الطبقي الرسمي، والأيمان بالحرية أو المساواة، وأحيانا بالحرية والمساواة معا-يجد في المسيحية التقليدية المنظمة مجموعة مقابلة من الأفكار المناقضة. وسبق أن لاحظنا أن التنوير ذاته يعد بمعنى من المعاني ابن المسيحية. وسوف نرى أن الكنائس

بما في ذلك أكثرها محافظة، والكنيسة الكاثوليكية الرومانية والانجليكانية على سبيل المثال لم ترفض أبدا أن تتكيف جزئيا مع التحولات التي جرت منذ القرن الثامن عشر. وقد نخطئ في الحقيقة إذا انتهينا إلى الصيغة القائلة: إن «المسيحية» و «الروح الحديثة» يمثلان نسقين متقابلين للقيم ينفي أحدهما الآخر ولا سبيل لوجودهما معا. ولقد لحظنا في الفصل السابق أن الاختلاف إلى الكنيسة سواء من الكاثوليك أو البروتستانت يشكل أحد عناصر التسوية الفيكتورية. ونخلص من هذا إلى أن المسيحيين لا بد وأن يؤمنوا بالديمقراطية خاصة في الولايات المتحدة حيث الجميع يؤمنون بها فيما عدا قلة نزقة.

ومع هذا قدمت الكنائس الرسمية من حين إلى آخر مفكرين كانوا من أشد خصوم الديمقراطية عنادا. ولعل اكثر هؤلاء بلاغة وقدرة وابتعادا عن الواقع هو جوزيف دي ميستر(12) وهو من رجال البلاط العاملين في قصر فرساي، وقد نفته الثورة الفرنسية، وسعى جاهدا إلى رد رفاقه إلى ما كان يؤمن بأنه الحقائق الخالدة. وهاجم فرنسيس بيكون اعتقادا منه بأنه أحد زارعي الشر في العصر الحديث، حين قال تحديدا بإمكانية وجود شيء جديد ونافع: وسوف يشعر الكثيرون بالدهشة والسخط حين يقرأون فقرة مثل الفقرة التالية، ولكن من المهم أن ندرك أن ثمة في ثقافتنا من لا يزالون يؤمنون بمثل هذه الآراء:-

«إن ذات العنوان (الأداة الجديدة) الذي اتخذه (بيكون) لكتابه الأساسي خطا مثير». فليس ثمة من أداة جديدة يمكن أن نبلغ بها ما كان عسير المنال على أسلافنا. وأن أرسطو هو المشرح الأصيل الذي شرح وبين لنا الأداة البشرية. ولا يسع المرء إلا أن يبتسم في سخرية إزاء رجل يبشرنا برجل جديد. ولندع هذا التعبير للإنجيل. أن الروح الإنسانية هي ما كانت دائما .. . ولن يجد إنسان في الروح الإنسانية اكثر مما حوت. وبر الكبائر الظن بأنها مسالة ممكنة الحدوث، إنها جهل بالكيفية التي ننظر بها إلى أنفسنا .. .. قد تكون هناك بخاصة اكتشافات علمية تعد أدوات ملائمة تماما لاكتمال هذه العلوم: وهكذا كان حساب التفاضل مفيدا للرياضيات مثلما أفاد الترس المسنن في صناعة الساعات. أما بالنسبة للفلسفة العقلانية فمن الواضح أن ليس بالإمكان اصطناع أداة جديدة، تماما مثلما لا يوجد شيء

كهذا في الفنون الميكانيكية بعامة).

وأهم أعمال ميستر كتابه المسمى «عن البابا du pape» وهو دفاع عن السلطة البابوية، وعن الأحكام البابوية المعصومة من الخطأ وهو بوجه عام دفاع عن نظام سلطوي استبدادي في عالم ظن انه يهوي إلى فوض في العقيدة والممارسة. وكتب يقول «إن النزعة البروتستانتية أو النزعة الفلسفية أو غير ذلك من آلاف النزعات، وهي كلها نزعات ضالة أو مسرفة بدرجة أو بأخرى، قد حطت كثيرا من قيمة الحق وانتشار الصدق بين الناس، ومن ثم فإن الجنس البشري لا يسعه البقاء في هذا الوضع الذي وجد نفسه فيه الآن». ولكنه بدا واقعيا بما فيه الكفاية إذ لم يأمل في أي إصلاح فجائي وفوري للوضع، خاصة بين شعوب سارت على هذا النهج طويلا مثل الشعوب الانجلو سكسونية. ولكنه كان يأمل في تكوين نواة من بعض ذوي الحكمة والمبادئ في البلدان التي لا تزال محافظة على نزعتها الكاثوليكية، وأن تتماسك هذه العصبة وتصمد أمام عاصفة النزعة المادية، والإلحاد والتقدم العلمي، وتعمل على رد العالم إلى صوابه بعد الانهيار المحتوم.

وهناك اصطلاح طنان يستخدم للقدح عادة ويمكن أن يوصف به ميستر وهو أنه رجل رجعي آمن بان لا شيء جديدا يمكن أن يكون نافعا، ولا لشيء نافعا يمكن أن يكون جديدا، وأن التوليفة الكاثوليكية في العصور الوسطى صحيحة لكل زمان. ومع هذا لم يستطع ميستر الإفلات من التاريخ، ومن ثم نجد على الأقل أسلوبه البلاغي الواضح البلاغ يحمل بصمات القرن الثامن عشر بصورة لا تخطئها العين. وأكثر من هذا أنه في ازدرائه لأصحاب النزعة الإنسانية في عصره، وفي مقته للحماسية العاطفية يكشف عن سمات للنزعة السلطوية الاستبدادية الكاثوليكية ذات الطابع الساخر والتي كانت تثير ضائقة أصحاب النفوس الطيبة داخل الكنيسة ذاتها. ونلاحظ الطريقة التي يعبر بها في فقرته السابقة عن رأيه زاعما أن من الخير ترك عبارات مثل «الإنسان الجديد» للإنجيل. علاوة على هذا فإننا لو قرأناه بعناية وحرص، سيتبين لنا انه يؤمن ببعض الأفكار عن طبيعة المجتمع «العضوية» وعن القوة المنقذة للتقليد والانحياز، وهي الأفكار التي نجدها عند بيرة Burke . ولكن أسلوب ميستر أقل ميلا إلى التوفيق من أسلوب بيرك، كما أنه يترك انطباعا بان مجتمعه العضوي الخير أقرب إلى المجتمع

الثابت وبصورة متناقضة.

ولا يعدو ميستر في نظر جمهرة الأمريكيين في القرن العشرين أكثر من نموذج شاذ من عالم آخر. ولسوء الحظ فإن أكثر الأمريكيين يجدون نفس القدر من الصعوبة في الفهم المتعاطف لناقد للديمقراطية أكثر عمقا. ونعني به الناقد الايرلندي أدموند بيرك. عاش بيرك في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وأهم كتبه «تأملات في الثورة في فرنسا» الصادر عام 1790. ولكنه من أقدر المفكرين على نقد المعتقدات الأساسية للتنوير، وظل على مدى القرن التاسع عشر أهم منهل لنوع خاص من المعارضة المحافظة لاتجاهات العصر. وكان بيرك بروتستانتيا، وانجليكانيا مخلصا، شب وترعرع في ظل التأثير الإنجليزي، وبنى حياته ومستقبله داخل مجلس العموم البريطاني. وساند قضية المتمردين الأمريكيين من خلال خطب له عكف الكثيرون من الأمريكيين على قراءتها طويلا، ولكنه أكد منذ البداية ما ارتآه مخاطر مدمرة تنذر بها الثورة الفرنسية، وقاد منذ البداية حملة فكرية ضد هذه الثورة. وزجت به هذه الخطوة إلى خضم صراع عنيف مع مفكري عصره التقدميين. ونظر إليه أكثر الأمريكيين في عصر جيفرسون نظرتهم إلى روح جاهلة. وجدير بالذكر أن كتاب توم بين Tom Paine «حقوق الإنسان» كان ردا على بيرك يزال الأمريكيون حتى يومنا هذا يرون أن توم بين كان أقوى حجة. ومع هذا فإن بيرك جدير بان يحظى بالاهتمام بما في ذلك اهتمام الديمقراطيين المخلص من أبناء اليسار، ذلك لأنه يبدو في نظر الكثيرين مفكرا قدم تحليلات لبعض العلاقات الإنسانية قمينة بان نراها تشكل إضافات جيدة لرصيدنا القليل من المعرفة في مجال العلوم الاجتماعية. ومن العسير أن نستخلص هذه الإضافات من بين إطنابه وبلاغته. علاوة على هذا لا يزال عند بيرك نواة صلبة من الإيمان المسيحي الذي لا سبيل إلى ردها إلى المعارف المتراكمة بالمعنى العلمي.

رأى بيرك أن الثورة الفرنسية هي أساسا نتاج طراز معين من المثاليين الذين تربوا على آمال التنوير العظيمة. ولم يذهب بيرك إلى القول بان كل شيء كان على ما يرام في فرنسا خلال العهد القديم، وأن فرنسا لم تكن بحاجة إلى شيء لإصلاح الحياة السياسية والاجتماعية. لم يكن بيرك من هذا الطراز الرجعي على الرغم من أنه بدا في هجماته التي استمرت بعد

أن دهم عصر الإرهاب فرنسا مفكرا متزمتا مثل ميستر سواء بسواء. والقاعدة الأساسية التي انطلق منها بيرك في نقده لزعماء الثورة الفرنسية هي أنه بدلا من العمل على إصلاح خلل أو إعادة بناء جدار أو إصلاح سقف أو ما شابه ذلك عمدوا إلى هدم كل البناء ثم أقاموا بدلا منه بناء جديدا وضع خطته معلموهم من الفلاسفة. ولكن المبنى القديم كان البناء الوحيد القائم، وحق لو اتفق رأي الناس على إقامة مبنى جديد وفق خطة نظرية وضعها مفكروهم فإن البناء سيستغرق وقتا. بيد أنهم لم يجمعوا على رأي كهذا في واقع الأمر. وكل ما حدث أن تم هدم البناء هدما كاملا بصورة شاملة. وبقي الشعب الفرنسي في العراء بغير مأوى نهبا للعواصف والأنواء. وانتهى الأمر بان أقيم البناء الجديد بطريقة تشبه الرقيع مستخدمين في ذلك رقعا من مواد قديمة. وفعلوا ذلك مضطرين لأن الناس لا يسعهم الحياة بغير مأوى في العصر الحديث. غير أن البناء القديم الجديد لم يشيده الفلاسفة، إذ لزم أن يبنيه بناء معلم، رجل قادر على إنجاز ما يشاء ولو عن طريق الاستبداد إذا اقتضى الأمر-صفوة القول أن من أقام البناء هو نابليون بونابرت. حقا أن بيرك الذي كتب هذا خلال الفترة من 1789- 1790 تنبأ بدكتاتور مثل نابليون، وقد جاء هذا الدكتاتور فعلا واعتلى السلطة في عام 1799.

أخيرا فإن الحديث الذي أسلفناه لا يفي بيرك حقه ولكنه قد يساعد القارئ على تتبع دراساته التحليلية. يبدأ بيرك من نظرة مسيحية تشاؤمية عن الإنسان الحيوان والحقيقة انه كان يمقت روسو مقتا شديدا تجاوز مقته لأي إنسان سواه، ذلك لأنه هو من بشر بالطبيعة الخيرة للإنسان على فطرته قبل أن تفسده الحضارة. وقد أطلق على روسو عبارة «سقراط الجمعية الوطنية المخبول». ويرى بيرك أن العامة من الناس إذا تركناهم على طبيعتهم وانصاعوا لحوافز رغباتهم وشهواتهم بأنهم سينزعون إلى التهور والغش والخداع وانتهاك الحرمات والعيش حياة البهائم. بيد أن أكثرهم لا يأتون شيئا من هذا في حياتهم اليومية، كما أن المجتمع السوي قادر على معالجة المخالفات الإجرامية. ويقدم لنا المجتمع المتحضر صورة مذهلة تبين لنا كيف يتصرف الأشرار «بطبيعتهم» أو بإمكانياتهم تصرف الأخيار، أو يبدون على الأقل في صورة دمثة. ومن ثم يتعين علينا أن نخلص

من هذا إلى أن الصواب هو نقيض ما قاله روسو: انتماء الإنسان للمجتمع، وإذعانه للتقليد والأعراف والأهواء والقانون وما شابه ذلك أنقذه ولم يدمره. وإن بيئته الاجتماعية والسياسية هي الحائل بينه وبين العماء والفوضى.

يلزم عن هذا أن على الإنسان بالضرورة ألا يعمد إلى تدمير الجانب الأساسي من التنظيمات والمؤسسات والعلاقات الإنسانية والمنتظمة والتي نطلق عليها عبارة «المجتمع المتحضر». حقا إن أي إنسان نابه متمتع بقدرات سوية يمكنه أن يبتكر ويدير مختلف الأنواع من السبل الجديدة لمعالجة هذه الموضوعات، وأن يبتكر التحسينات النظرية مما يشكل تطورا وارتقاء حقيقيا حين تؤتى ثمارها. غير أن بيرك يؤمن بضرورة الحذر عند سلوك هذا الطريق، وأن نعمد إلى استحداث عدد قليل من التغيرات كل مرة، وأن نتجنب محاولة التغيير الشامل للمجتمع المتحضر. والذي حدث أن الفرنسيين عمدوا في عام 1789 إلى الإطاحة التامة بهذا المجتمع برمته، وسعوا إلى تغيير كل شيء بدءا بنظام الموازين والمقاييس وانتهاء بانتخاب الأساقفة وبنية الحكومة المركزية. وعهدوا بالمهمة إلى رجال الفكر النظري بدلا من الالتزام برأي أهل الخبرة العملية.

ويرجع جزئيا بقاء العامة على طريق التوافق الاجتماعي إلى العادة على الأقل، وإلى نوع من التوحد العاطفي يصطنعه المرء مع مجتمعه الذي يشعر بأنه جزء منه. ومثل هذا الوجدان ليس بالشيء الذي يمكن افتعاله حسب الطلب، بل يتعين أن ينمو ببطء وعلى نحو طبيعي. ولعل بيرك لم يدرك قيمة قصة الحرم الجامعي حيث توجد لوحة معلقة على الجدار مكتوب عليها عبارة تقول: (ابتداء من الغد سيكون التقليد المتبع من جانب الطلاب الجدد هو رفع قبعاتهم عند المرور أمام نصب مؤسس الجامعة). ويرى بيرك أن المجتمع لا يتماسك لسبب عقلي بالمعنى البسيط للكلمة، ولا بسبب شيء مخطط مرسوم أو شيء مسطور على الورق مثل الدستور بل إنه يرى في واقع الأمر أن عبارة «دستور جديد» ليست إلا ضربا من الهراء. وأقصى ما نستطيعه هو إضافة عناصر جديدة إلى دستور قائم، تماما مثلما نطعم شجرة وفق طريقة عضوية لا ميكانيكية.

وطبيعي أن بيرك لا يستخدم ذات اللغة التي استخدمناها آنفا. وإنما استخدم العبارات السائدة في عصره بما في ذلك العبارة المقدسة عبارة

«العقد الاجتماعي». ولكن جدير بنا أن نلحظ الصورة المختلفة للغاية التي يشدد بها على هذا المفهوم. ونحن هنا لم نعد نتعامل بأسلوب لوك أو بنتام في حساب المصالح، بل نتعامل مع مفاهيم مستمدة بوضوح من التراث المسيحي في العصر الوسيط.

حقا: المجتمع عقد. وان العقود الثانوية الخاصة بموضوعات ذات اهتمام عرضي يمكن التحلل منها حسب الهوى. غير أن الدولة ينبغي ألا تنظر إليها كأنها ليست أفضل من اتفاق شركة تجارية للاتجار في الفلفل الأسود أو البن أو الأقمشة أو التبغ أو غير ذلك من سلع وأمور لا تحظى باهتمام كبير لائق، أو تحظى باهتمام وقتي عابر، ويمكن التحلل منه حسب هوى أطراف العقد. وإنما يتعين النظر إليها نظرة أكثر توقيرا وإجلالا. ذلك لأنها ليست شركة في أمور تفيد فقط من أجل الوجود الحيواني الوقتي الزائل. إنها شركة في كل العلوم، وشركة في كل الفنون، وشركة في كل فضيلة من الفضائل وفي كل عناصر الكمال. ونظرا لأن الغايات المتوخاة من قبل هذه الشركة لا يمكن تحققها على مدى أجيال طويلة، فان هذه الشركة تصبح قائمة ليس فقط بين الأحياء، بل بين الأحياء والموتى ومن سيولدون. وان كل عقد خاص بكل دولة على حدة ليس إلا بندا من العقد الأولى الأعظم للمجتمع الخالد، يربط الطبيعة الدنيا بالطبيعة الأرقى، ويصل الدنيا بالآخرة، وفق ناموس ثابت أقره عهد لا سبيل إلى انتهكه بنظم الطباخ المادية والمعنوية كلا في مكانه اللائق المحدد».

ولعل من المناسب أن نورد فقرة أخرى تكشف لنا كيف تناول بيرك عبارة التنوير الشهيرة «حقوق الإنسان» وكيف ربط بينها وبين التوافق الاجتماعي مع المفاهيم التقليدية عن السلطة والتفاوت الاجتماعي.

«لم تنشأ الحكومة بمقتضى حقوق طبيعية، يمكن أن تكون، وهي بالفعل، مستقلة عنها تماما، وقائمة بوضوح أكبر وبدرجة أعلى من الكمال المجرد. بيد أن كمالها المجرد هو عيبها العملي». إنهم حين يكون لهم الحق في كل شيء فانهم يطلبون كل شيء. والحكومة ابتكار من بنات الحكمة البشرية استهدف الوفاء بمطالب البشر. ومن حق الناس الوفاء بهذه المطالب بفضل هذه الحكمة. ونذكر من بين هذه المطالب، خارج المجتمع المدني، مطلب فرض قيود كافية على الأهواء. والمجتمع لا يتطلب فقط تقييد أهواء الأفراد

وكبحها، بل يقتضي أن يمتد هذا التقييد ليشمل أهواء الجماهير والجماعة والأفراد. وينبغي العمل دائما على مقاومة نوازع وأهواء الناس والتحكم في إراداتهم، وإخضاع شهواتهم. ولا يتأتى هذا إلا عن طريق سلطة صادرة عنهم ومن بينهم، وألا تخضع عند أداء مهمتها لتلك الإرادة أو تلك الأهواء التي يتعين عليها بحكم وظيفتها كبح لجامها وضبطها. وحسب هذا المعنى يلزم عند الحديث عن حقوق الناس أن نشير إلى كل من القيود المفروضة عليهم مثلما نشير إلى حرياتهم. ولكن حيث إن الحريات والقيود تتغير بتغير الأزمنة والظروف، وتسمح بتعديلات لانهائية، فليس من الممكن تحديدها وفق أي قاعدة مجردة، وليس ثمة ما هو أسخف من مناقشتها انطلاقا من هذا المبدأ.

وما حدث في فرنسا، في رأي بيرك، هو أن الحمقى، وان حسنت نواياهم، وجدوا فرصتهم في الأزمة المالية التي أفضت إلى دعوة مجلس الطبقات لمحاولة هدم المجتمع الفرنسي القديم، ونجحوا في تدمير الجانب الأعظم منه. وبعد أن أصبح الإنسان الفرنسي العادي عاجزا عن الركون إلى السبل القديمة المستقرة منذ زمان أحس بالإحباط وبفقدان التوازن. وكان عصر الإرهاب هو النتيجة الطبيعية لمحاولة إحداث تغيرات ضخمة في المجتمع.

بيد أن بيرك لم يكن رجعيا. إذ كان يؤمن حقا وفعلا بإمكانية، بل وبضرورة، الجديد وبما يأتي وليد التجربة. إنه يدعو «إلى الإصلاح من أجل المحافظة». وتبدو إصلاحاته المقترحة بمثابة بدائل مؤقتة في نظر الراديكاليين المتعجلين من أمثال توم بين وروبرت أوين. والشيء اليقيني أن المزاج الإصلاحي الأصيل لا بد أن يجد بيرك متجمد العواطف. ذلك لأنه في جوهره إنسان متشائم. إنه لا يؤمن بان الناس جميعا يمكنهم أن يبلغوا السعادة هنا على ظهر الأرض. ويصوغ اعتراضاته على التخطيط العقلاني لدعاة التنوير في القرن الثامن عشر في عبرات تعد سمة مميزة لما يسمى «الإحياء الرومانسي»-وفي ضوء الطبيعة العضوية للجماعات البشرية (مقابل الطبيعة الميكانيكية)، وفي ضؤ التقليد والعاطفة بل والأهواء، وهي كلمة تعادل كلمة الخطيئة تقريبا في نظر فلاسفة القرن الثامن عشر. وتكمن وراء هذا كله مسميات أقدم لمجموعة من المشاعر القديمة خاصة مشاعر

أغسطين وتوما الاكويني.

وثمة مفكر مسيحي آخر تلزم الإشارة إليه. ونعني به الكاردينال نيومان. وهو أحد أساتذة أكسفورد الذي أصبح شخصية مرموقة في حركة الأحياء الانجليكانية للكنيسة الرسمية إبان القرن التاسع عشر والمعروفة باسم «حركة أكسفورد». وكان نيومان في شبابه حساسا، خياليا، أدرك بحدة الحاجة إلى اليقين والسلطة. وقد ظل قلقا لا يرضيه شيء حتى تحول في عام 1845 إلى الكنيسة الرومانية الكاثوليكية. والحقيقة أن نيومان مثله كمثل ميستر وبيرك وكل المسيحيين المحافظين، وجد عدوه متمثلا في فلسفة التغيير، على الرغم من أنه مع منتصف القرن التاسع عشر استخدم كلمة «الليبرالية» للدلالة على مجموع الأفكار التي يمقتها.

«وأعني بالليبرالية حرية الفكر الزائفة، أو ممارسة الفكر على موضوعات يعجز الفكر فيها، بحكم تكوين العقل البشري، عن بلوغ أي نتيجة موفقة، ومن ثم يكون في غير موضعه الصحيح.. .. . (أن الليبرالية) تزعم أن أي مبدأ أو قاعدة موحى بها لا تقف على قدميها أمام النتائج العلمية. ومن ثم على سبيل المثال يمكن للاقتصاد السياسي أن يعكس حدود الله بشان الفقر والأثرياء، أو أن مذهبا أخلاقيا قد يعلمنا أن أسمى وضع للجسد ضروري لبلوغ أسمى حالة للعقل.. ..» (وأن) هناك حقا للحكم الذاتي: بمعنى أنه لا توجد سلطة قائمة على الأرض أهل للتدخل في حرية الأفراد من أجل إعمال الفكر وإصدار الأحكام لأنفسهم بشان الكتاب المقدس وما احتواه، كما يحلو لهم كثيرا أن يقولوا. ولهذا فان المؤسسات الدينية على سبيل المثال التي تستلزم اعتمادا هي مؤسسات مناقضة للمسيحية.. .. .. (وتؤمن الليبرالية) بان لا وجود لشيء اسمه الضمير القومي أو ضمير الدولة.. .. .. (وأن) المنفعة والفائدة هما معيار الواجب السياسي.. .. .. وأن السلطة المدنية يمكنها أن تصادر ممتلكات الكنيسة دون أن يمثل ذلك انتهاكا لحرمتها.. .. . و(أن) الشعب هو مصدر السلطة للمشروع.. .. و(أن) الفضيلة وليدة المعرفة، والرذيلة وليدة الجهل. ومن ثم فان التعليم والصحف والمجلات الدورية، والسفر بالقاطرات، وتهوية الأماكن، والمجاري وغير ذلك من فنون الحياة، إذا ما أنجزناها على الوجه الأكمل، فإنها تفيد لكي يستشعر السكان سموا أخلاقيا وسعادة نفسية.

ولكن أهمية نيومان في نظرنا لا تكمن في هجماته ضد الليبرالية، ولا حتى في حماسه العاطش العميق للمسيحية التقليدية بقدر ما تكمن أساسا في جهوده المدهشة التي بذلها كما هو واضح من أجل التوفيق بين فكره وبين روح العصر الفكتوري. وأحرى بنا ألا نسيء فهم ذلك. فأننا لا نجد إنسانا سعى إلى مسايرة السلطة والرأي العام ابتغاء تحقيق مصالحه مثلما فعل نيومان. ونحن على يقين من أنه في الغالب الأعم لم يبذل جهدا واعيا ليخط رسالة في عبارات يمكن أن تحرف معانيها. بل كان إنسانا شديد الذكاء، مدركا غاية الإدراك لكل ما يدور حوله، وربما كان كذلك وإلى حد كبير أكثر من بريطاني فلم يأخذ الموقف العقائدي الصريح الذي أخذه ميستر: حين قال لا خير فيما هو جديد، ولا شيء جديد ممكن الحدوث. ويمضي نيومان في كتابه «مقال في تطور العقيدة المسيحية» (1845) مستطردا إلى حد التأكيد على أن المسيحية لا بد وأن تتغير وتنمو وتتطور لسبب محدد هو أنها صادقة أصيلة في صورتها التقليدية المقدسة. وينأى بنفسه تماما عن أي موقف نسبي تماما: بقدر ما أن الكنيسة مؤسسة إلهية، بقدر ما هي بطبيعة الحال كاملة وأسمى من أي تغيير. ولكن بقدر ما هي مؤسسة بشرية هنا على ظهر الأرض فلا بد وأن تتغير، ذلك لأن هذه هي طبيعة الحياة. (إن لها شأنا آخر في العالم العلوي، أما هنا في العالم الأدنى فان الحياة تعني التغير، وبلوغ الكمال يعني التعرض للتغير كثيرا).

وليس كل تغير خيرا-ويؤمن نيومان أن مثل هذا الاعتقاد أحد الأخطاء الكبرى عند الليبراليين. ويتعين أن نميز بين التطور وبين الفساد. ذلك لأن الحياة التي تضم أمل التطور، تضم أيضا خطر الفساد. وليس بالإمكان الاستعانة باختيار علمي بسيط يستطيع أن يقول لنا متى يكون التغير صالحا أم طالحا، تطورا ونموا أم فسادا. ويجب أن نركز في هذا على ما سماه نيومان بحاستنا الاستنتاجية. وقد طور هذه الفكرة في كتابه «قواعد التصديق (Grammar of Assent) 1870. وتمثل هذه الفكرة إحدى الإرهاصات الأولى لمبدأ معاداة العقل الذي سنتناوله بالدراسة في الفصل التالي. والخلاصة أن نيومان ينشد تفسيرا نفسيا (أو تبريرا إن شئت) للاعتقاد الذي يتجاوز معايير الصدق التي يقرنها إنسان العصر الحديث بالعلم الطبيعي، وربما يقرنها بالحس السليم. وليس من الإنصاف الزعم بان

الحاسة الاستنتاجية عند نيومان هي في جوهرها وأساسها «إرادة الاعتقاد» البرجمانية الشهيرة عند وليام جيمس. فان نيومان لا يقول يقينا أن علينا أن نعتقد فيما نريد أن نعتقد فيه. ولكنه يؤكد على أن الحياة الإنسانية الكاملة على هذه الأرض لا بد وأن تسترشد بشيء يتجاوز أفكار الصدق التي يسترشد بها العالم التجريبي في معلمه، وأن هذا الشيء هو مزيج مما نسميه نحن الأمريكيين «الحس الباطني» و «الخبرة» مع الحساسية الجمالية، والحساسية الأخلاقية، والخبرة الواقعية بالمشكلات العملية. والمعرفة التي نبلغها عن طريق الحاسة الاستنتاجية هي بالنسبة للمعرفة التي نبلغها عن طريق المنطق البحت أشبه بسلك توصيل سميك متعدد الأفرع بالنسبة لسلك توصيل من الصلب ذي فرع واحد، كل منهما قوي متين، ولكن أحدها بسيط التكوين مؤلف من سبيكة واحدة. وتختلف الحاسة الاستنتاجية باختلاف الأفراد. وهي أقوى عندهم غالبا في الموضوعات الجمالية عنها في الموضوعات الأخلاقية على سبيل المثال. إذ لا يوجد معيار كلي شامل لمثل هذه الموضوعات على نحو ما نجد في المنطق عند تطبيقه على العلوم، ولا سبيل لإثبات حقيقة جمالية أو أخلاقية عند من يمتلك حاسة استنتاجية قاصرة أو غير مدربة. وليس معنى هذا عدم وجود حقيقة ما في هذه الموضوعات، بل على العكس فان الرأي العام للبشرية على مدى العصور لم يكن ساخرا أو متشككا في هذه الموضوعات الخاصة بأحكام القيم، ولكنه سلم بوجود قديسين وفنانين وحكماء كلما واجه هذه الحقيقة. ونحن لن نحس أن أحكامنا عن القيم دون الصواب وأدنى مرتبة من أحكام العالم إلا إذا توقعنا أن الحقائق المسيحية كما نجدها بين الناس في الحياة، إنما هي حقائق كاملة، مطلقة، ثابتة لا تتغير، أي إلا إذا كنا جامدين عقائديا حيثما تكون العقائد الجامدة غير ملائمة.

وان ممارسة نيومان الذاتية للحاسة الاستنتاجية قادته في اتجاه السياسة المحافظة، وفي اتجاه دعم النظام القائم للعلاقات الاجتماعية والسياسية. غير أن القاعدة النظرية التي استخلصها هي من أفضل القواعد التي ترتكز عليها النزعة الكاثوليكية الليبرالية، وهي المحاولة الواعية التي تستهدف ملاءمة الاتجاهات أو المواقف المسيحية بقدر كبير مع الديمقراطية ابتغاء قبول أكبر لبعض أهداف التنوير.

لقد وقع اختيارنا على كل من ميسر وبيرك اليومان كأمثلة لمفكرين شنوا هجومهم ضد معتقدات التنوير التفاؤلية العقلانية انطلاقا من النظرة المسيحية التقليدية إلى الكون والنفس. ومن العسير بطبيعة الحال رسم خط فاصل بين رجال هذا شانهم وبين غيرهم من المحافظين انصبت اهتماماتهم على شئون دنيوية كثر منها دينية. وقد ترتب على ذلك أن جمهرة المحافظين هم على أقل تقدير مسيحيون في الظاهر نظرا لأن المسيحية هي العقيدة الرسمية عند الغرب. وثمة حقا هجمات ضد الديمقراطية من اليمين، أي من المواقع السلطوية الاستبدادية أو الشمولية الجديدة «وهي ليست مسيحية أو تقليدية في حقيقتها». وسوف نعرض لها بعد قليل. وشهدت هذه المواقع أعظم تطور لها خلال القرن العشرين، وإن امتدت جذورها إلى القرن التاسع عشر. والملاحظ أن أهم معارضة فكرية صدرت خلال القرن التاسع عشر عن مفكرين دعوا إلى العودة أو الردة إلى شيء أفضل وسائد في الوقت ذاته هنا على الأرض. وعملوا أساسا على المقابلة بين الديمقراطية وبين الأرستقراطية، وحكم الحكماء والأخيار والتقليد الكلاسيكي للسادة الإغريق أو الرومان على النحو الذي ظهر به معدلا في التطبيق المسيحي والإقطاعي فيما بعد.

وليس بوسعنا هنا محاولة تقديم معالجة منهجية لمثل هؤلاء المفكرين الذين يختلفون عن رجال من أمثال بيرك في اهتماماتهم الأساسية. إذ كان أكثرهم، مع مطلع القرن التاسع عشر، مقتنعا بحتمية قيام شكل ما من أشكال الحكم الشعبي في الغرب، وكان اهتمامهم الرئيسي على ما يبدو هو توفير بعض الميزات (غير موهبة جمع المال أو السيطرة على الجماهير) للمجتمع الديمقراطي المقبل.

ويمكن بمعنى ما القول إن اثنين من كبار المفكرين السياسيين جرت العادة على تصنيفهما ضمن «الليبراليين» يمكن أن يدخلا في عداد هذه الفئة، وهما جون مل والقسيس ب توكفيل. لقد كان الشيء الذي يؤرق مل بشدة هو خطر (استبداد الأغلبية)، وكان معنيا بموضوع التمثيل النسبي وبموضوعات أخرى ابتغاء صون وحماية حرية الأقليات. وكان توكفيل نبيلا فرنسيا مثقفا، قصد الولايات المتحدة في مطلع القرن التاسع عشر لدراسة نظم السجون فيها، ثم عاد إلى وطنه ليكتب إحدى دراساته الكلاسيكية عن

المجتمع الأميركي: «الديمقراطية في أمريكا» (1835- 1840) ويعتبر الكتاب بحق أحد الكتب الأثيرة لدينا نحن الأمريكيين باعتباره بصورة ما نتاج مفكر ليبرالي. بيد أن توكفيل أرقته بعض مشكلاتنا منها إيثارنا للمساواة على الحرية، وارتيابنا في الدماثة والامتياز الفكري والروحي، والخطر الذي يتهدد مستقبل الإنسان الغربي بسبب قوة أمريكا وبأسها الشديد، ولا مبالاتها أو إن شئت الدقة عزوفها عن الامتيازات التقليدية للسادة الكلاسيكيين. لقد كان أرستقراطيا كريما، أذهلته آمال الأمريكيين في بلوغ الكمال الغيري، وأحس بالنفور من نزعة المساواة البالغة أقصاها، وضاق بإيماننا بان الغالبية على حق دائما. ولكنه تنبأ بعظمة أمريكا مستقبلا- وتنبأ في فقرة تتميز ببصيرة مذهلة بالصراع الدائر بيننا وبين روسيا. وساورته مخاوف من أن نتمادى في غمرة العظمة ونعلي من قدر الغايات المادية على الروحية، وإن لم يفته إدراك الجانب النبيل من «الحلم الأمريكي»، ولا نلمس عنده نغمة الاستعلاء على عكس كثيرين من المعلقين الأوروبيين.

وثمة كاتب إنجليزي آخر جاء في مرحلة متأخرة عنهما وهو سير هنري مين Henry Maine وقد أعرب بجلاء كبير عن الريبة الأرستقراطية في الديمقراطية. وتكاد تبلغ الريبة حد الخوف والفزع في كتابه «الحكومة الشعبية» (1885). ومين مؤرخ محترف، وقد تخصص في التاريخ التشريعي القديم، وله أعمال كثرة ذات صلة بعلم الأنثروبولوجيا. غير أن دراسته أقنعته بان مسار تطور النوع الإنساني، الذي بلغ ذروته في الإنسان الغربي، والذي بدأ بالارتباط الأولي للمرء بالتزامات محددة، لا يفضي بطريقة واعية أو إرادية إلى الحرية الحديثة للفرد التي تتيح له أن يقرر لنفسه ماذا يفعل وماذا يكون. وعبر مين عن ذلك بجملته الشهيرة عن تقدم الإنسان من «الوضع إلى العقد». وإن ما أزعجه في ثمانينات القرن التاسع عشر مظاهر نشاط النقابات في بريطانيا، وتشريعات الضما ن الاجتماعي في ألمانيا، وانتشار الدعاية الاشتراكية في كل مكان، حتى إن بعض الناس آثروا الأمن على الحرية، وأمان الوضع الاجتماعي على مخاطر الحرية التعاقدية. ويعتبر مين من أوائل كتاب الغرب الكبار الذين استخدموا بعض أفكار القرن الثامن عشر عن الحرية الإنسانية كدفاع عن الوضع القائم. ويمثل مين السياسي المحافظ في ثمانينات القرن التاسع عشر الذي يعظ بما كان

يعظ به السياسي الراديكالي في ثمانينات القرن الثامن عشر. فمبدأ حرية العمل الذي كان فيما مضى خطرا يتهدد النظام التجاري الرسمي، أصبح الآن مهددا من جانب الاشتراكية، وتحول إلى مبدأ محافظ تلتزم به الطبقة الوسطى الرأسمالية. وليس في هذا تناقض في واقع الأمر. فالمجتمع في تحول متصل وكل التحولات الناجحة التي شهدها المجتمع في الماضي تندمج في بنية المجتمع لتصبح جزا منه. وإذا اطرد تحول المجتمع واستمر في تغيره مثلما حدث للمجتمع الغربي تحديدا، فان أنصار التحولات الاجتماعية الجديدة سيجدون أنفسهم في موقف المعارضة لما كان يوما ما تحولا راديكاليا. لقد طالب توم بين في عام 1790 بحكومة مستقلة في سيادتها، مقتصدة في نفقاتها، حتى تدع الطبيعة تأخذ مسارها النافع، وإذا طالبنا بهذا اليوم ونحن في القرن العشرين سنكون من الحرس القديم للحزب الجمهوري ولن نكون راديكاليين مثل ما كان توم بين.

ومثلما بدا لنا نيومان أحكم من ميسر لأنه اجتهد لفهم وقائع التحول الاجتماعي، كذلك سنجد فريقا آخر من المحافظين يبدو في صورة أحكم من مين وغيره من السادة المذعورين. وهؤلاء هم الديمقراطيون المحافظون كما ظهروا في أحسن صورهم في إنجلترا التي أسبغت عليهم هذه الصفة وليس مناط الأمر بالدقة وهو أن الديمقراطيين المحافظين عمليون أكثر من المحافظين الصرحاء. حقا فعل الرغم من أنهم وجدوا في بنيامين دزرائيلي رجلا عمليا تماما أهله ذلك لاعتلاء منصب رئيس الوزراء، إلا أنهم في الغالب الأعم مثاليون خلص، ويسودهم طابع المفكرين النظريين من أمثال الشاعر كولريج، وطابع رجال الدين من أمثال ت. د موريس. وهم في الغالب واعون بأنفسهم تماما كمسيحيين ويرتضون أحيانا وصفهم «بالاشتراكيين المسيحيين». ويشاركون بيرك رأيه في أن غالبية الناس عاجزة عن توجيه أنفسهم في إطار الحرية إلى الحياة الطيبة، أي يرون باختصار أن الناس قطيع أغنام بحاجة إلى رعاة. وفي رأيهم أن الثورة الصناعية وأفكار التنوير الزائفة عن المساواة أفضت إلى ظهور رعاة فاسدين-أصحاب مصانع وسياسيين ومشاغبين وصحفيين. إن الناس بحاجة إلى رعاة صالحين يكفلون قيام مراقبي الحكومة بوظائفهم في الحفاظ على نظافة المصانع وملاءمتها صحيا، وتطبيق الضمان الاجتماعي على العمال، وسيركل الأمور

في مجراها على ما يرام. وهؤلاء الرعاة الصالحون هم قادة الشعب الطبيعيون وهم مرة أخرى المتعلمون ذوو الأصل والمحتد الكريم، والسادة التقليديون.

والمبدأ الأثير لدى الديمقراطيين المحافظين-ومبرر الشطر الأول من اسمهم-هو أن الناس إذا تهيأت لهم فعلا فرصة الاختيار الحر، وحين تكون الصحافة والمدارس وكل وسائل الرأي العام مفتوحة لكل وجهات النظر على اختلافها، إذن ففي مثل هذه الظروف الحرة يصبح الناس عن طواعية ومن خلال الاقتراع الحر، قادرين على اختيار الرعاة الصالحين، أصحاب المواهب والدربة الأكفاء لتسيير دفة الأمور بحكمة. ويستطردون في دفاعهم قائلين إن الحكماء الأخيار حقا يتهددهم في الغرب خلال القرن التاسع عشر خطر غياب الصراع. فهم خارج الحلبة السياسية وقد تركوها للديماجوجيين والاشتراكيين والدهماء. ولو أنهم مضوا في طريقهم في مقدمة الناس والحق معهم، فان الناس سيعتبرونهم زعماءهم المخلصين.

واعترض الديمقراطيون المحافظون على رفض المجتمع وتكالبه المبتذل على جمع المال، وقسوته الفظة في سبيل ذلك. واعترض أكثرهم كذلك على قبح العصر. بيد أن أولئك الذين انصب اهتمامهم خلال القرن التاسع عشر على المسائل الجمالية جديرون بان نخص كلمة موجزة عنهم. وليس من اليسير تماما تصنيفهم على أساس قبولهم أو رفضهم للتنوير. وان بعض أصحاب العقلية المرهفة منهم، مثل الإنجليزي وليم موريس تسموا بالاشتراكيين، ودفعوا بان مشكلة الديمقراطية هي أنها غير متاحة بالقدر الكافي، ولم تمض إلى المدى الكافي، وأنها خلقت حول العامة من الرجال والنساء بيئة جديدة رديئة وأن علينا أن تغير تلك البيئة ونهيئ الفرصة لانطلاق الحكمة والخير الطبيعيين للجماهير. ولكن لعل جون رسكين الذي سمى نفسه محافظا، خير مثال على هذا النموذج.

تأسست في أكسفورد في أواخر القرن التاسع عشر كلية تحمل اسم هذا «المحافظ» رسكين بهدف إتاحة الفرصة أمام أبناء العمال الموهوبين للدراسة في تلك الجامعة المخصصة للطبقات الحاكمة. ومضت سنوات وكلية رسكين مركز المعارضة للحزب المحافظ أو«الثوري» القائم. وإنه لمن العسير حقا أن نفرز ونصنف الضروب المختلفة للمعارضة السياسية

والأخلاقية للأمور القائمة في القرن التاسع عشر. ولم يكن من الإنصاف في شيء إدراج اسم رسكين ضمن أولئك الذين تركزت مشاعر المعارضة عندهم لعصرهم على الموضوعات الجمالية. فان اهتمامه الأساسي متمثل على ما يبدو في مقت المتكالبين على جمع المال، ومقت أولئك الذين يقيسون النجاح في ضوء النجاح المادي، ويقيمون الأمجاد في مجتمع قائم على المنافسة المبتذلة وهو هنا يشبه كثيرا كارلايل، ويوشك أحيانا كثيرة مثل كارلايل على البحث عن قائد ينتشلنا من مستنقع المادية هذا. ويمكن الحكم على نزعته النقدية الاجتماعية الجمالية استنادا إلى عبارتين اقتبسناهما منه «لا ثروة إلا الحياة» و(الحياة هي اقتناء الشجاع الباسل لما هو قيم نفيس).

وأجمع النقاد الجماليون لثقافة القرن التاسع عشر الديمقراطية على شيء واحد على الأقل هو أن هذه الثقافة أنتجت أشياء «زهيدة غثة» كثيرة، وعلى أن الآلة وأدت كل لذة في العمل الإبداعي كتلك اللذة التي كان يستشعرها الحرفي في الماضي في عمله عادة، وأنها جعلت العمل عبئا لا سبيل إلى التخفف منه، وأنها سئمت كل شيء بما في ذلك وقت فراغ العامل إذ لم تخلف له سوى نتاج وفير متوسط الجودة حتى عند اللهو والتسلية. ولم يتفق رأي هؤلاء النقاد على المخرج من هذا، وإن ذهب أكثرهم إلى أن القلة الصالحة التي لم تفسد، أولئك الذين على شكلتهم ولا يزالون يعرفون الجميل والخير، لا بد بوسيلة أو بأخرى أن يتصدروا المسيرة وتكون لهم الريادة وينشئون هنا وهناك خلايا صغيرة تمثل الجمال والحكمة. وكان القرن التاسع عشر قرن التجارب الاجتماعية الصغيرة العظيم والمجتمعات المثالية التي تستهدف إثبات أن بيئة اجتماعية بذاتها ستصلح المنحرفين. ولا يزال المجال رحبا في الولايات المتحدة، وهذا هو سبب قيام مجتمعات كثيرة من هذا النوع هناك نذكر منها بروك فارم في ماساشوسيتس، والفلانكس في نيوجيرسي ومجتمع النيو هارموفي في إنديانا(13) والقائمة طويلة تمثل بيانا ساحرا زاخرا بالآمال والعثرات الإنسانية. وأسس موريس العديد من المحال للأعمال اليدوية، ودأب على تقديم عظاته المخلصة لجماعات صغيرة من المؤمنين به، وألف يوطوبيا اتخذ لها عنوان «أخبار من اللامكان» (1891) تحكى لنا كيف تخلص الناس من الآلات والمدن الكبيرة

القبيحة. وعادوا من جديد ليعيشوا فوق أراض خضراء تسر الناظرين تزخر بالفنون والحرف.

وإنك لواجد دون ريب في تصنيفنا هذا لخصوم الديمقراطية الجماليين أعظم تركز من المهوسين أولئك الذين يستبد برؤوسهم تصور واحد للجنة الدنيوية، وهو ذات النوع من المتعصبين الذين تألفت منهم في القرن السادس عشر طوائف عديدة جامحة. وأثاروا أحيانا حفيظة البرجوازية المستقرة إثارة لا تتناسب مع أهميتهم. ولم يكن موريس أو راسكين، ولم يكن الاشتراكيون الطوباويون أصحاب المجتمعات الصغيرة، بل الماركسيون هم الذين أقلقوا فعلا مضاجع أعداء الثقافة في أبراجهم الصغيرة. ومع هذا فمن غير المجدي أن نصرف النظر عن النقد الجمالي للديمقراطية باستخفاف. لقد كانت أحياء الفقراء في مانشستر أو ليفربول، وأكشاك بيع الشطائر، ومحطات البنزين والفنادق الصغيرة القائمة على الطرق، والأكواخ الفقيرة التي تحد طرق السيارات السريعة الأمريكية، كانت هذه كلها من أقل ما شيد الإنسان على الأرض. ولو كان ثمة تقدم حقيقي إذن لزال، أو قل، هذا القبح. علاوة على هذا فان هؤلاء النقاد، وإن بدا معظمهم غير عمليين وتنقصهم الصلابة فقد صبوا اهتمامهم على جوانب المشكلة الهامة للغاية والخاصة بحوافز العمل ومردودا ته في المجتمع الحديث. ونزع الفكر الرأسمالي والاشتراكي على السواء، ولا يزالان ينزعان، إلى النظر إلى مشكلة العمل وحدها مستقلة في ضؤ الأجور، والفعالية الإنتاجية بالمعنى الفني لتنظيم المؤسسة الصناعية. ولكن رجالا من أمثال موريس، أو المفكر الاشتراكي الطوباوي فوريير، فهموا الأمر على نحو أفضل وإن كانت تنقصهما الخبرة العملية. لقد أشارا إلى أن مشكلة جعل الناس يؤدون العمل الضروري للمجتمع هي مشكلة إنسانية تماما ومعقدة، وليست مجرد مشكلة نقود قلت أم كثرت أو اقتراحات فعالة. وأوضحا أن الناس لا تنزع إلى الملل، وإنما يؤثرون الشعور بأنهم يعملون شيئا مفيدا أو على الأقل جميلا، وأن لهم شرف العمل وكبرياءه ويستشعرون متعة الانضمام إلى فريق عامل منتج.

ويبدي موريس في كتابه «أخبار من اللامكان» ملاحظة الغريب الذي سار في غابة كيسنجتون الرائعة والتي بها ضاحية قبيحة من ضواحي

لندن، وقد رأى فيها فرقا من الشباب القوي المثابر وارتسمت على الوجوه أمارات البهجة وهم يحفرون خنادق في الأرض. وقال له الدليل الذي يصحبه إنهم يستمتعون بالمنافسة على حفر الخنادق. وحين أبدى الغريب دهشته، أشار الدليل إلى أنه يعرف أن طلابا كانوا يتبارون في التجديف في مراكب ذات ثمانية مجاديف من جامعي أكسفورد وكيمبرج في القرن التاسع عشر كانوا يلاقون أشق الأعمال البدنية والسعادة تغمر نفوسهم. وقد يبدو لنا هذا الحديث أشبه بعظة عاطفية ساذجة. ولكننا إذا تأملنا سندرك أن كم «الجهد» الذي يبذله بحار واحد من أبناء الكلية، أو الذي يبذله فريق كرة قدم كاف لإقامة مشروع إسكان. وليس ثمة سحر قادر على أن يحيل العمل إلى رياضة، ولم يع موريس إلى إقناعنا بذلك. ولكن هناك مشكلة حقيقية خاصة باستخدام طاقات البشر وفق وسائل فعالة ونافعة اجتماعيا.

وقد تدفع بحجة قوية تقضي بان نقاد الديمقراطية الذين عنينا بالحديث عنهم في هذا الفصل كلهم من أصحاب الاهتمامات التاريخية والفكرية الخالصة (وهو ليس بالأمر الهين) غير أنهم في واقع الأمر لم يؤثروا تأثرا كبيرا على العالم الذي نعيش فيه. والحقيقة أن أقوى الهجمات أثرا ضد الديمقراطية صدرت عن قاعدة أخرى غير قاعدة المسيحية أو المثال الكلاسيكي للجمال والخير. وحدث أحيانا أن اتجهوا إلى هذه السمة الموروثة أو تلك في تقاليدنا الغربية. غير أن أهم ما لاذوا به، وندرجهم تحت عنوانه، هو الجماعة الداخلية المختارة أو القومية أو العرفية-أي تلك الجماعة التي تتحدد على أساس بيولوجي. وأفضت هذه الهجمات إلى ظهور حركات محددة في القرن العشرين وهي الحركات الشمولية الممثلة لليمين-الفاشية والنازية والكتائبية وما شابه ذلك-والتي ربما حدت منها حرب 1939.

ومشكلة النسب الفكري للحركة اليمينية الشمولية مشكلة مثيرة، وحظيت باهتمام شديد. ولكن يتعين علينا مرة أخرى أن ننبه القارئ إلى أن من الخطأ الزعم بان فاجنر[4] على سبيل المثال «مسئول عن الحركة النازية الألمانية» أو هو الملوم أو السبب فيها. إذ ليس بالإمكان تفسير الحركة النازية تفسيرا وافيا شافيا إلا بقدر ما نفسر نحن الآن مرض السرطان أو شلل الأطفال. ونحن نعلم علم اليقين أن مثل هذه الحركات لها آراؤها

المتكاملة عن كل القضايا، كبيرها وصغيرها، ونستطيع أن نتبين المصدر الذي استقت منه هذه الإجابات. وقد يرض هذا الجميع إلا أصحاب النظر الميتافيزيقي الخالص.

وسبق أن أشرنا إلى أن مجموعة الأفكار والعواطف التي نطلق عليها اسم «النزعة القومية» أثارت ضيق كل أولئك الذين راودهم الأمل في أن يكون البشر جميعا إخوة. بل إن كثيرين داخل الدول القومية تأثروا كثيرا بأفكار التنوير، وحتى في الدول التي تقع في صميم التراث الديمقراطي- الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا وبلدان أخرى أصغر من ذلك في غرب وشمال أوروبا-سادت مطالب تنادي بالوحدة القومية وتطابق كل مواطن مع نمط قومي. وعملت هذه المطالب على الحد من الحرية الشخصية ومن مدى الطابع الشخصي والشذوذ في هذه الجماعات الداخلية المختارة. علاوة على هذا فان أكثر الدول الديمقراطية الكبرى، بما في ذلك الولايات المتحدة، راودتها آمال عريضة في التوسع الناجح خلال القرن التاسع عشر، وهو القرن الذي تحقق لها فيه السيطرة على أراض آهلة بشعوب تختلف عنها في اللون وفي الثقافة، وضمتها إلى ممتلكاتها. وساد بين مواطني البلدان الديمقراطية خلال القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين شعور بان بلادهم وأساليب حياتهم هي الأفضل والأسمى، وأن الواجب يقتضيهم العمل، سلما إن أمكن من أجل فرض هذه الأساليب على هذه الشعوب السمراء. وظهرت دراسات مستفيضة عن «عبء الرجل الأبيض» بهدف تبرير ما ظنه مؤلفوها عموما الواجب الحتمي لتغريب بقية العالم.

ولكن ظهر، حتى في البلدان ذات التراث الديمقراطي المكين من آمن بان الشعوب غير الغربية لا يمكنها في واقع الأمر أن تبلغ شأو الغرب، ولا أن تسمو إلى سمته. ومن ثم أولى بها، ولخيرها، أن تبقى والى الأبد في مكانتها الدنيا، أو أن نساعدها على الاندثار. وثمة أمريكيون من أمثال لوثروب ستودارد، وماديسون جرانت، وبريطانيون مثل بنيامين كيد، أزعجهم «المد الصاعد للون» ودعوا بإلحاح إلى ضرورة عمل شيء ما لوقاية السلالات العظمى البيضاء صاحبة السيطرة والسيادة وقتذاك. وها هوذا الإنجليزي سيسيل رودس، وهو ليس بمفكر نظري بل رجل أعمال حقق ثروة طائلة في جنوب إفريقيا، نراه يؤمن بان الأنجلوسكسون (أو إن شئت الدقة الإنجليز

والاسكوتلانديين والويلزيين والأمريكيين) قد بلغوا من الدماثة السياسية والأخلاقية مستوى لم تبلغه الشعوب الأخرى، وليس بالإمكان أن تدانيهم، ومن ثم يتعين عليهم أن يتحدوا ويسيطروا على أوسع رقعة من الكرة الأرضية، وأن يتكاثروا بأسرع ما يمكن ليعمروا الأرض بسلالتهم.

ولكن أوضح خط شمولي يميني معاد للديمقراطية سواء في مجال الفكر أو الممارسة العملية كشفت عنه الخبرة الألمانية والإيطالية. إن النزعة القومية ثم الشمولية في كل منهما لم تثبت وجود قصور فطري إزاء الفضيلة السياسية بين الألمان والإيطاليين. وسياستهما نتيجة معقدة لعوامل تاريخية عديدة. فثمة-متغيرات كثيرة حفل بها النمو التاريخي على مدى القرنين الماضيين، تساعد كلها على تفسير ظهور المجتمعات الشمولية في القرن العشرين في هاتين الدولتين. والذي يعنينا هنا روافد فكر القرن التاسع عشر التي أسهمت في خلق النازية والفاشية. حقا إن قلة من الحكماء أدركت خلال القرن التاسع عشر مسار هذه القوى المعادية للديمقراطية. وبد مصطلح «الفاشي الأولي» في نظر أي مفكر في القرن التاسع عشر نوعا من المفارقة التاريخية، ومن ثم فهو نوعا ما مصطلح ظالم. بيد أننا إذا تذكرنا أن معتقدات البشر ومؤسساتهم لا تنمو نموا اجتماعيا نحو ما تنمو ثمرة البلوط على شجرتها، وأن أي مرحلة تالية ليست نتيجة حتمية بالضرورة لسابقتها، فإن البحث عن الأصول الشمولية خلال القرن التاسع عشر لن يضلنا.

وأحد الروافد يقينا هو رافد النزعة القومية التاريخية الذي أسلفنا الإشارة إليه كرافد شامل في الغرب. ويجب أن نضيف إلى ذلك، خاصة بالنسبة لألمانيا، رافدا آخر قويا هو رافد (النزعة العرقية)، والرأي القائل بان الألمان يمثلون من الناحية البيولوجية جنسا خاصا من أجناس «الإنسان العاقل»-الجنس الأشقر، القوي الصلب، الحسن المظهر، العفيف الفاضل، المقدر له السيادة والسيطرة. وهذا في نظر الغرباء مثال واضح على الخرافة الاجتماعية. فالألمان ليسوا جميعا شقر اللون بل إن غالبيتهم ليسوا شقرا، غير أننا اليوم ألفنا الأساطير التي، وان لم تطابق الحقيقة العلمية الراسخة، إلا أنها، كما هو واضح، تؤثر على الناس وتدفعهم إلى العمل معا. وكثيرا ما أشير إلى المفارقة التالية: إن أول مصدر أدبي حديث له قدره ومكانته

عرض هذه الأفكار التي تحدثنا عن الألمان كطائفة متميزة ولون خاص هو كتابات مفكر فرنسي عاش خلال القرن التاسع عشر يدعى كونت دي جوبينو Comte de Gobineau. وينطوي التاريخ الطويل للغرب عمليا على إعلاء إن لم يكن للشقرة ذاتها فهو على الأقل للون البشرة الفاتح. وها نحن نجد حتى بين قدماء الإغريق أسطورة تحدثنا عن آلهة مثل أبوللو وتصفهم باللون الأشقر ويعتمد نظام الطبقات الهندوسية كله على فكرة فارناvarna أو اللون. بل لعلنا نلحظ أن التراث الفني المسيحي أميل إلى جعل القديسين أكثر شقرة من الآثمين. ولكننا لا نعرف علميا إذا ما كان الشقر أميل إلى الفضيلة والعفة من السمر. فالمسألة هي بكل بساطة لا معنى لها. بيد أن الواقع يشهد بان هذا الاعتقاد وغيره من المعتقدات التي على شكلته تضمنتها العقيدة النازية المعادية للديمقراطية. وحدث أن كتب مؤرخ ألماني في عام 1842 يقول:

(أن سلالة الكلت على نحو ما نمت وتطورت داخل فرنسا وايرلندا اعتادت دائما التحرك بدافع الغريزة البهيمية، بينما نحن الألمان لا نفعل شيئا البتة إلا تحت تأثير الأفكار والتطلعات المقدسة حقا).

ونجد كذلك موتلي، المؤرخ الأمريكي لثورة الأراضي الواطئة، يعقد مقارنة بين «فسق» الكلت و«طهارة» الألمان.

رافد ثالث، لعله الأقوى والأهم في النازية والفاشية على السواء، وهو التأكيد على سلطة الحكم وعلى عصبة صغيرة من صفوة الحزب تحيط بالحكم. ونجد لهذا التصور كذلك خلفية وسندا قويا في القرن التاسع عشر. وهو بمعنى من المعاني عود لظهور آراء قديمة جدا مثل الحق الإلهي للملوك. وربما لن نجد ما يمثل المبدأ الفاشي الأول في القرن التاسع عشر خيرا من الكاتب الفيكتوري الذي حظى بالتقدير في عصره وهو توماس كارلايل. إذ نجد كتبه: «الأبطال وعبادة البطل»، «وشلال نياجرا الهدار»، «والمسألة الزنجية»، حافلة كلها بمبدأ القيادة وضرورة إذعان الكثرة البلهاء للقلة الحكيمة، والحاجة إلى الدوام، والمكانة الاجتماعية والتبعية في مجتمعنا القائم على المنافسة الحمقاء المجنونة. ولقد كان كارلايل أول الأمر معتدلا في مطالبه حين قال:

«الأرستقراطية والقساوسة طبقة حكمة وطبقة معلمة». هاتان الطبقتان

نجدهما منفصلتين أحيانا، وتسعيان إلى التنسيق بينهما، وملتحمتين أحيانا أخرى كطبقة واحدة، والملك كبير الأحبار: إنه لم يوجد أبدا مجتمع بغير هذين العنصرين الحيويين، ولن يوجد).

ومضت السنين في القرن التاسع عشر والديمقراطية ما تزال تسير قدما ولا سيما في إنجلترا بلد كارلايل فكان أن تحول أكثر فاكثر إلى كاتب سلطوي يتميز غيظا وشراسة في مطالبه. وانتهى به المطاف بان دعا إلى أن يتولى السلطة ضابط صاحب سلطة قاهرة شاملة، ودكتاتور عسكري، ورجل أعمال لا أقوال-يصدر الأوامر ليس إلا.

وقبيل نهاية القرن قدمت ألمانيا ذاتها واحدا من أكثر أعداء الديمقراطية فصاحة، ومن المؤسسين الحقيقيين للأيديولوجيا النازية، وان لم يكن ذلك مما قصد إليه. هذا هو فردريك نيتشه، نصف مجنون وعقلاني خالص، وفي أعماقه مفكر أخلاقي حساس، لم يسعه تحمل قبح ونفاق وهراء الإمبراطورية البرجوازية الصاعدة لأسرة هو هنزولرن (Hohenzollernes)[5]، وعلى الرغم من كل صفات نيتشه المميزة، إلا أنه مثال رائع للمفكر الحديث بقدرته اللانهائية على الإحساس بالألم، وضيقه بقطيع البشر المحيط به، وفزعه من القبح الناجم عن الآلة ممثلا في عالم الطبقة الوسطى. والذي لا ريب فيه أنه لو قدر لنيتشه العيش، وامتد به العمر ليرى هتلر وجورنج وجويلز ومن هم على شكلتهم لوجدهم أشد إثارة للمقت والكراهية. ولكن تظل الحقيقة الواقعة وهي أنه دعا في حياته إلى ما سماه الإنسان الكامل «السوبرمان» والى إعادة تقييم القيم بحيث نعيد من جديد العنف النبيل ابتغاء التصدي للرفاهة البرجوازية الخسيسة. ووصل به الأمر إلى حد تدبيج أشد الهجمات عنفا ضد الأسلوب الديمقراطي للحياة.

«كانت الديمقراطية أبدا وفي كل العصور الصيغة التي بادت في ظلها القوة المنظمة.. .. والليبرالية، أو تحويل البشرية إلى قطيع.. . والديمقراطية الحديثة هي الصيغة التاريخية لانهيار الدولة.. . وان الطرفين المتعارضين، الاشتراكي والقومي أو مهما كان اسماهما في البلدان الأوروبية المختلفة- جدير أن ببعضهما، فالحقد والكسل هما القوتان المحركتان لدى كل منهما.. . وان المساواة بين الأرواح أمام الرب، هذه الكذبة، وهذا الستر لإخفاء أحقاد كل أصحاب الفكر العامي المنحط، وهذا الوعاء الفوضوي للفكرة،

الذي أصبح الثورة الأخيرة، والفكرة الحديثة والمبدأ العصري لتدمير النظام الاجتماعي كله إنه ديناميت مسيحي».

والحقيقة أن نيتشه كتب برنامجا كاملا للنزعة الشمولية اليمينية قبل أن تعتل السلطة بجيل كامل.

«إن مستقبل الثقافة الألمانية موكول لأبناء بروسيا الضباط.. . السلام وترك الشعوب الأخرى وحدها-هذه ليست السياسة التي أكن لها أدنى قدر من الاحترام مهما كان. وإنما السيطرة والسيادة ومساعدة الفكر الأسمى على الانتصار-هذا هو الأمر الوحيد الذي يعنيني في ألمانيا.. فان هذا النظام ذاته هو الذي يجعل من الجندي والباحث عنصرا فعالا منتجا. وإذا أمعنا النظر لن نجد باحثا أصيلا إلا وتسري غرائز الجندي الحق في عروقه.. . عليك أن تحب السلام كوسيلة إلى حروب جديدة-والسلام لفترة أقصر أحب إليك من السلام لأجل طويل.. . وان الحرب والبسالة حققتا أمورا أكثر مما حققت المحبة الإنسانية. ومن ثم فإن بسالتك، لا عواطفك، هي التي أنقذت الضحايا».

صفوة القول أن هجمات اليمين ضد أسلوب حياة القرن التاسع عشر-أي ضد «التسوية الفكتورية»-كثيرة ومتباينة، ومن العسير للغاية تصنيفها وترتيبها في إطار محدد. فهناك هجوم يأتي انطلاقا من زاوية المسيحية التقليدية، وهو هجوم يتركز على المبدأ العظيم للتنوير، عن الطبيعة الخيرة والعقلية للإنسان. وثمة هجوم يؤكد أهمية التقليد و«الهوى والآراء المسبقة»، والسلطة المسيحية الدستورية في مجتمع منظم. وهجوم ثالث يتهم مجتمع القرن التاسع عشر بأنه في غمرة حبه للمنافسة والتقدم أغفل الحقيقة الجوهرية أو هي أن الإنسان حيوان سياسي. ثم هناك هجوم عبر عن وجهة نظر المثل العليا الأرستقراطية القديمة-وهي المثل العليا التي انحدرت مباشرة عن الحركة الإنسانية للتقليد المسيحي-ويتركز هذا الهجوم على نزعات الديمقراطية في اتباع قادة غوغائيين وحقدها على الأقليات الأرستقراطية إن لم يكن كل الأقليات، ابتغاء التحرك صوب «استبداد الأغلبية». وهناك هجوم من زاوية الذوق السليم والثقافة والذوق الجمالي ويرى هذا الهجوم أن المجتمع الجديد مخصص لإنتاج «الرخيص الكريه». وثمة هجمات أخرى نخص منها بالذكر تلك الهجمات التي تنذر بالنزعة

الشمولية، والتي لا يتيسر عرضها إلا في دراسة خاصة غير هذه، أوسع وأكثر شمولا عن القرن التاسع عشر. وتجدر الإشارة إلى أن أي عرض موجز عن هذه الهجمات لا يفي بالغرض. وبكلمة واحدة أن ما عابه هؤلاء المهاجمون على عصرهم هو ماديته.

هجمات من اليسار:

يمكن القول بتوسع شديد أن هجمات القرن التاسع عشر من قبل اليسار ضد ما انتهت إليه التسوية الفكتورية في موقفها من المثل العليا للتنوير اتخذت هدفا أساسيا لها العمل على توسيع نطاق الديمقراطية السياسية لتشمل الديمقراطية الاجتماعية والديمقراطية الاقتصادية أولا وقبل كل شيء. ومذهبها هنا هو العودة إلى المبادئ البسيطة. فلقد ضاق أهل اليسار مثلما ضاق أهل الوسط ذرعا بالتوتر الأبدي بين المثل العليا للحرية وبين السلطة.

ويتضمن القرن التاسع عشر قدرا من الكتابات والأحاديث التي تؤكد على أن المشكلة الحقيقية هي التخلي عن فكر ومناهج عامي 1776 و 1789 وعدم الالتزام بهما، وأننا بحاجة إلى العودة إلى الحقوق البسيطة للإنسان، وأن علاج مشكلات الديمقراطية هو المزيد من الديمقراطية من النوع القديم-وثائق حقوق الإنسان، الدساتير المكتوبة، حق الانتخاب للجميع، الاقتراع السري، الدوائر الانتخابية المتكافئة، تناوب المناصب، التعليم الدنيوي الإلزامي للجميع وما إلى ذلك. هذا هو جوهر موقف من اعتدنا أن نسميهم «راديكاليون» من أمثال الميثاقين في إنجلترا في الثلاثينات والأربعينات من القرن التاسع عشر إذ يؤمنون بأننا لو طبقنا الديمقراطية السياسية وحقوق الإنسان وغير ذلك، على خير وجه وأتمه، فسوف يفضي هذا كله من خلال التفاعل الحر بين الطموحات الإنسانية إلى شيء أشبه بالعدالة الاجتماعية والاقتصادية فلن يكون ثمة ثري شديد الثراء، أو فقير شديد الفقر بل تباين سوى في الجزاء داخل إطار مجتمع المساواة بالمعنى الواسع. ومع مضي عقود كثيرة من القرن بدأ الراديكاليون يشعرون رويدا رويدا بان عملية المساواة هذه بحاجة إلى إسهام من جانب التشريع الاجتماعي من النوع المألوف لدى الأمريكيين تحت اسم البرنامج الجديد. وأضحى

الراديكاليون مؤمنين بالنزعة الجماعية أو يؤمنون على الأقل تقدير بتدخل الدولة، ويسميهم خصومهم الاشتراكيين.

ونرى هذه العملية في أجلى صورها في بريطانيا، حيث بدأ الحزب الليبرالي مع ثمانينات القرن التاسع عشر يساند التشريعات الاجتماعية، بينما اضطر المحافظون (حزب الثوري) إلى اتخاذ ما يشبه موقف الدفاع عن مبدأ حرية العمل الكلاسيكي. ويكشف جون مل في الفترة الأخيرة من حياته عن الكيفية التي يمكن بها للمفكر من أتباع مذهب بنتام اتخاذ موقف سياسي جماعي معتدل. ولكن خير مؤشر يوضح لنا هذا، هو فكر رجل من أمثال ت. س. جرين، الذي كان أستاذا في جامعة أكسفورد وقد تأثر كثيرا بالفلسفة المثالية الألمانية. وأسهم بدور في تكوين الشباب الذين أرسوا في البرلمان وفي الخدمة المدنية أسس الاشتراكية البريطانية التي نعرفها اليوم. ويعد كتاب جرين أسس الالتزام السياسي) (1888) هجوما على ميتافيزيقا وسياسة النزعة الراديكالية البريطانية التقليدية ويرى جرين أن الآراء الاسمية النفعية تترك المرء في واقع الأمر مجرد ذرة اجتماعية لا غير، يصارع على غير هدى مع الذرات الأخرى، وليس حيوانا اجتماعيا بأي معنى من المعاني. ويؤكد رأيه الخاص في الدولة وفي الجماعات الاجتماعية الأخرى سيطرتهما الانفعالية على الفرد، ويؤكد أن «حقيقتهما» تقارب المعنى المثالي الألماني. غير أن جرين ليس شموليا إذ يحاول أن يترك متسعا لحقوق الفرد والتزاماته والدولة عنده لا تعدو كونها حكما يفصل بين أطراف لعبة نزيهة. ويتعين عليها أن تأخذ بيد الأضعف والأقل مهارة ليؤدي دورا أفضل في اللعبة. ولكن ليس لها أن تلغي اللعبة تماما من أجل نوع من التدريب الجمعي.

والنقطة الأساسية التي تعنينا هنا هي انه مع نهاية القرن التاسع عشر ظهر تيار للفكر الجماعي أو الداعي لتدخل الدولة، كما ظهرت ممارسات عملية في نفس الاتجاه وبدرجات متفاوتة من حيث قوتها في مختلف أنحاء المجتمع الغربي. وكلانت الولايات المتحدة، من بين الأقطار الكبرى، آخر بلد أحس بهذا التيار. ولا يزال هذا التيار يجد مقاومة على يد كثيرين من الأمريكيين ويرون فيه، هدما لحرياتنا التقليدية، ويصفونه «بالاشتراكية» أو «الاتجاه اللاأمريكي». ولا يزال عسيرا على الأمريكي إجراء تحليل هادئ

رزين لمشكلة تدخل الدولة في مجال الأعمال وفي غير ذلك من شئون الأفراد الخاصة.

ومن الإنصاف أن نقول إن نوع السياسة إلى دعا لها الفابيون وحزب العمال في بريطانيا والقوة الثالثة في فرنسا، ودعاة البرنامج الجديد في الولايات المتحدة ليست مطابقة لسياسات الراديكاليين التقدميين-من أمثال هربرت سبنسر-منذ مائة عام خلت. وليس ثمة ضرر كبير إذا صورنا الأمر على أن الفارق بين السياستين يمثل نفوذ الفكر الاشتراكي «على التقليد الديمقراطي». ولكن يتعين أن نكون واضحين تماما ونحدد أن هذا التطور الممثل للفابية-والقوة الثالثة، والبرنامج الجديد معا يختلف اختلافا بينا وحادا عما يعتبر حتى الآن المعنى الأفضل والأكثر تحديدا لمصطلح الاشتراكية-العصبة العقائدية المتميزة التي أسسها كارل ماركس.

وإن الاختلافات لكبيرة جدا بين أسلوب الحياة الديمقراطي المعدل والنظرة إلى الكون والثقافة بل والدين كما تمثلها الاتجاهات اليسارية المعاصرة في الغرب وبين الموقف الماركسي التقليدي. ولا يسعنا هنا إلا أن نشير إلى بعض الخطوط الرئيسية التي يكشف عنها تحليلنا لهذه الاختلافات. ولكن يجب أن نقول بداية أن كلا من اليسار الماركسي وغير الماركسي لهما أن يزعما عن حق انتماءهما إلى أصل مشترك في فكر التنوير، وان كليهما على نقيض المسيحية التقليدية من نواح هامة عديدة. إذ يرفض الاتجاهان مبدأ الخطيئة الأولى توخيا لنظرة تفاؤلية أساسية عن الطبيعة البشرية. ويسقط الاثنان الغيبيات. وتركز النظرتان اهتمامهما على مثل أعلى لحياة سعيدة على سطح هذه الأرض للجميع دون استثناء، كما يرفضان مثال المجتمع المتعدد الطبقات الذي ترسخت فيه للأبد فوارق المكانة الاجتماعية ومظاهر التفاوت الضخم في الدول. ومن الملائم الإشارة إلى أنه أصبح من الممكن اليوم أن يقبل اليساري غير الماركسي قدرا من النظرة المسيحية التقليدية المتشائمة، بل وأن يعتبر نفسه مسيحيا، أما الماركسية فهي عقيدة أكثر جمودا إذ لا تكاد تسمح بأي حل وسط مع المسيحية أو أي عقيدة لاهوتية وإنما لا بد أن تبقى على نظرتها الوضعية والمادية.

والحقيقة أن هذا الجمود في المبدأ هو أحد الفوارق الرئيسية بين

النظرتين. فاليساري الديمقراطي يظل على موقفه الجماعي محتفظا بالحد الأدنى من عقيدته الليبرالية القديمة التي تطالب بضرورة توفر حرية فكرية تسمح بالابتكار والتجريب وظهور أفكار جديدة. وحتى ل و لم يعد يتأثر (بحقوق) الفرد إلا أنه ملتزم بفكرة التقدم عبر التباين، ويعرف أن الجماعات في حد ذاتها لا تمتلك أفكارا جديدة. ولك أن تطلق في إفاضة ما شئت من أقوال مبتذلة وصيغ شائعة والتي قد لا يسع المثقفين تجنبها، إلا أن اليساري الديمقراطي يظل على موقفه مؤمنا بان العقيدة الوحيدة هي عدم وجود العقائد، أو أن المجال الوحيد للتعصب هو تعصب المتعصب.

حقا إن فريقا واضح الحجة والرأي، وإن كان أقلية، زعم في القرن التاسع عشر استلهامه وانتماءه إلى فكر التنوير للقرن الثامن عشر، ثم انتهى به الأمر إلى الانتقاص من قدر الحرية الفردية واستخدام غالبية شعارات أصحاب الاتجاهات الشمولية عن النظام والانضباط والإيمان والتضامن. وهؤلاء هم من يسمون «الوضعيون» ويحدث أحيانا أن يستخدم مصطلح «الوضعية» استخداما فضفاضا كمرادف للمادية بهدف وصف عقيدة تنبذ الغيبيات وتقف على أرض العلم الراسخة «الوضعية (الإيجابية)» ولكن يمكن القول تاريخيا إن مصطلح الوضعية يعني تابعا أو متشبعا لفكر عالم السياسة والأخلاق الفرنسي أوجست كونت، الذي سبق أن عرضنا له كواضع للوحة تطور العلوم الطبيعية وفقا لمراحل «نضجها» ولكن كونت لم يقتصر على الدعوة إلى قيام علم سام هوا علم الاجتماع، إذ إنه في السنين الأخيرة من عمره، خاصة بعد فشل ثورات 1848 سعى إلى إقامة ما يشبه كنيسة ترتكز على عقيدة رسمية تؤمن بالتقدم والعلوم الطبيعية والإنسانية، وإنكار رسمي وحاد للرب المسيحي. وكان كونت ذاته هو المبشر الأعظم بهذه العقيدة الوضعية، بما لها من كنائس منظمة، والتي انتشرت وساد فكرها بين جماعات أخرى متباينة وحد بينها الإيمان بالإنسان والعلم والمستقبل. ويجب ألا نخلط بين هؤلاء الوضعين الدينيين الذين لم يندثرو بعد، وبين أصحاب مذهب «الوضعية المنطقية» في أيامنا هذه، والذين سنعرض لهم فيما بعد.

وربما باستثناء هؤلاء الوضعين أنصار كونت وأشباههم (وهم ليسوا ديمقراطيين حقا) فإن اليساري الديمقراطي، حتى في احدث صورة عصرية

له، يحتفظ دائما بشيء من الريبة في أي نسق من الأفكار يحاول أن يذيب الفرد في الجماعة، بحيث يجعل من الفرد مجرد خلية في كل واحد شامل لا أهمية لسواه. إنه يحتفظ في داخله باحترام أصيل لقدر كبير من نسق حقوق الفرد والتي يرتضي التخلي عن بعضها، خاصة ما يتعلق منها بالملكية، ولكن بشهامة الفرسان. وهو لا يؤمن بحتمية الصراع الطبقي والثورة، ويأمل في أن يحقق أكبر قدر من المساواة الاجتماعية والاقتصادية وأكبر قدر من الاستقرار في المجتمع، كما ينشد إقامة خير إدارة في مجال الأعمال والحكم. ويأمل في أن يتحقق هذا كله عن طريق تحول طوعي يتم إنجازه بتشريعات يجري سنها بالأسلوب الديمقراطي المألوف. انه كما يوصف بالمصطلحات السياسية الجديدة، إصلاحي مرحلي. وبدأ، خاصة في السنوات الأخيرة، يبدي اهتماما متزايدا بنقاد الأفكار الأساسية للتنوير، وبعض هؤلاء النقاد هم من النوع الذي صنفناه هنا تحت عنوان «مهاجمون من اليمين»، وبعضهم الأخر من نوع سنتحدث عنه في الفصل التالي ونصفهم بأعداء الفكر. وبعد أن شهد المجتمعات الشمولية للنازيين الفاشيين والشيوعي الروس في عصرنا انتهى إلى أن التماثل الاجتماعي والنظام الصارم والسلطة المطلقة تعد كلها ثمنا باهظا يدفعه الإنسان من أجل النظام والأمن والخلاص من دوامة المجتمع الغربي القائم على المنافسة.

نأتي أخيرا إلى الاشتراكية الماركسية أو الشيوعية. وفي رأينا أن الماركسية-أو الماركسية اللينينية الستالينية-تمثل تطورا جامدا جدا، أو ابتداعا، للموقف العالمي من التنوير. وتقف من الصيغة الديمقراطية المركزية للتنوير موقفا يشبه في بعض نواحيه موقف الكالفنية من المسيحية التقليدية للكاثوليك أو من، وهذا افضل، الانجليكانيين الذين تباينت وجهات نظرهم في ظل كنيسة واحدة من التوحيد إلى الإيمان بالأسرار المقدسة وسيلة للخلاص. والماركسية امتداد لأصحاب النظرة المادية الإنسانية المتفائلة في القرن الثامن عشر، وتتسم بالتزمت والجمود العقائدي، والجبرية والالتزام بالنظام الصارم.

وإذا كنت ترى قصر مصطلح «الدين» على مذاهب الاعتقاد التي تؤكد الإيمان بالله أو آلهته أو الأرواح أو أي شيء غيبي لا مادي إذن فقد ظللت السبيل التي سلكناها عند مقارنتنا النزعة الوطنية القومية بالدين. فلقد

التزمنا في هذا الكتاب تطبيق مصطلحات مأخوذة عن تاريخنا الديني الغربي على أي نسق منظم من المعتقدات والذي يعالج القضايا الكبرى- الخطأ والصواب، السعادة الإنسانية، نظام الكون.. الخ-والتي تحقق للمؤمن بها أمرين على الأقل: تعطيه توجها فكريا في هذا العالم (أي تجيب على أسئلته)، وتمنحه مشاركة انفعالية في إطار جماعة من خلال طقوس معينة وغير ذلك من أعمال مشتركة. وفي ضوء هذا التفسير نقول إن الماركسية، خاصة بوضعها في روسيا تمثل صورة من انشط صور المذاهب في عصرنا الحالي، والتي يتعين على كل إنسان متعلم أن يبذل بعض الجهد لفهمها.

ومن الواضح أن الماركسية تفي بأحد المتطلبات البسيطة لعقيدة: إذ لها كتبها التي تبدو مراجع مقدسة وملتزمة-وهي حسب التقليد المتبع كتابات ماركس وإنجلز والتعليقات والحواشي والإضافات التي أضافها لينين والتي أضافها بقدر اقل أهمية ستالين. ولها أيضا بدعها وهرطقتها وتعود أهمها إلى حركة «المراجعة» في القرن التاسع عشر والتي تقترن أولا وأساسا باسم إدوارد بيرنشتين.[6] وقد أبدلت هذه الحركة الثورة العنيفة وما يتبعها من إقامة نظام دكتاتورية البروليتاريا حسب ما تقفي به الماركسية التقليدية وأحلت محلهما الإنجاز المتدرج للديمقراطية الاجتماعية والاقتصادية (المساواة) عن طريق النشاط السياسي التشريعي. وهكذا تحولت نزعة المراجعة إلى نزعة للتدرج أو التحول التدريجي وهو الموقف الأساسي للاشتراكيين اليوم (مقابل الشيوعيين)، ولم تكن نزعة التحول التدريجي في نظر المدافعين عنها مجرد حيلة لتهدئة مخاوف بعض البرجوازيين ولاكتساب بعضهم الآخر، وإنما كانت أيضا، في نظر بعض القادة من أمثال كاوتسكي[7]، تصحيحا ضروريا اقتضته ظروف التاريخ بقصد مواجهة إخفاق تنبؤات ماركس التي تنبأ فيها بحتمية قيام ثورة عنيفة للبروليتاريا في الغرب. وثمة فرق أخرى كثيرة من المنشقين أو المبتدعين الماركسيين، والذين لا نجد مكانا هنا للحديث عنهم. غير أن ظهور حالات الانشقاق هذه لا يعبر بالضرورة عن ضعف أصاب الحركة والحقيقة أن المرء حين يتأمل ظهور المسيحية يرى أن مثل هذه الابتداعات دليل على حيوية الماركسية، وشاهد على عملية التخمر الفكري المتصل، وهي علامة على الحياة قبل أن تكون أمارة تحلل وتشتت.

ويلزم أن نركز هنا على الصيغة التقليدية للمبدأ. إن أهم أعمال ماركس كتاب «رأس المال» الذي يعد من حيث الشكل رسالة في الاقتصاد. ولكن الواضح أن كتاب «رأس المال» ذاته ليس دراسة مهنية محدودة عن النظرية الاقتصادية، بل فلسفة للتاريخ، ومذهبا في علم الاجتماع، وبرنامجا للعمل السياسي. ويقدم لنا، بالإضافة إلى بقية الدراسات المعتمدة، رؤية كاملة ونقية عن الكون أكثر مما يفعل أي كتاب واحد في التراث الديمقراطي للتنوير. والماركسية عمل أكثر إحكاما ودقة من الديمقراطية التقليدية.

وتحمل الماركسية البصمة الواضحة للقرن التاسع عشر الذي عاش فيه كل من ماركس وإنجلز وكتبا في ظله مؤلفاتهما. وترتكز على تصور واضح ومريح للغاية عن التغير، والنمو، والتطور كحقيقة نهائية صالحة في كل مكان. (وسواء تصور ماركس أم لم يتصور أن هذه العملية التطورية ستنتهي مع تحقق المجتمع اللاطبقي إلا أن هذا الأمر على أهميته ليس قضيتنا المحورية حتى نعود إليها). والحقيقة أن واقعية التغير وأهميته يشكلان موضوعا فكريا محوريا لكل الفكر الغربي. فقد نزع طراز الفكر الأفلاطوني إلى محاولة الهرب من فيض الحياة والموت في هذا العالم، كما نعيشه وندركه نحن معشر الحيوانات البشرية، إلى عالم آخر يسمو على الزمان والتغير. واكثر من هذا أن الفلاسفة الدنيويين من أمثال العقلانيين خلال القرون الأولى للعصر الحديث بحثوا عن مقولات منطقية مطلقة وثابتة لا تتغير. ولكن الماركسية، على الأقل في ظاهرها، تفخر بما تتميز به بنظرتها إلى العملية المطردة والتغير المتصل وتحاول أن تتلمس في التغير ذاته إجابة على لغز التغير.

وكان الجدل هو الإجابة المميزة التي حصل عليها ماركس من أستاذه هيجل غير أن عملية الأطروحة والنقيض والمركب عند هيجل سارت في ظل حافز ما سماه الروح، وهو شيء غير مادي، أو قوة، أو فكرة أو روح أو انه ليس بحال من الأحوال شيئا تدركه الحواس البشرية أو الحس السليم، أو العلوم الطبيعية. وزعم ماركس باعتزاز أن الهرم الذي وضعه هيجل خطا وسذاجة على قمته قد أعاده هو إلى وضعه الصحيح فوق قاعدته، بمعنى انه حول الجدل المثالي إلى جدل مادي. ويحدث التغير، عند ماركس وفق خطة، ولكنها ليست خطة روح العالم التي قال بها هيجل فالتغير يحدث في

المادة، أي في عالم الحواس المحيط بنا ونحن جزء منه وكذلك كل الكائنات الحية. وهذه التغيرات التي تحدث في العالم المادي-أو قل ببساطة في بيئتنا-هي التي تحدد كل حياتنا، وكياننا البدني، وعاداتنا، وأفكارنا عن الصواب والخطأ، ونظرتنا إلى الكون. ومفتاح هذه العبارة كلها هنا هو كلمة «تحدد»، وهي الكلمة الأثيرة لدى ماركس وتعادلها عنده عبارتان أخرتان ويستخدمهما كثيرا وهما «المادية الجدلية» و «المادية التاريخية».

وطبيعي أن بعض هذه العوامل البيئية المحددة هي من النوع الذي يعرفه الناس منذ زمان طويل-كالمناخ مثلا. ولكن ماركس يركز أساسا على جانب من البيئة يراه أهم وأكثر حيوية وهو الذي يسميه «وسائل الإنتاج» أي سبل الناس في الارتزاق. ويلزم عن هذه المجموعة من الظروف المادية بالضرورة كل شيء آخر في حياة الإنسان وحياة جماعات البشر. فإن الرحل الذين يسوقون قطعانهم في أراضي ألاستبس الأسيوية يأكلون ويشربون، ويربون أطفالهم ويربون أسرهم، ويذعنون للقوانين والتقاليد والأعراف، ويتبعون رؤساءهم، ويحاربون ويؤمنون بعقيدة دينية وهم في هذا كله يتوافقون مع تطورات حتمية خاصة بوسائل الإنتاج في مجتمع الرحل الرعوي. وأبدى العلماء الماركسيون مهارة فائقة وحذقا علميا في استنباط هذه المفاهيم وتطبيقها على المجتمعات المختلفة.

وكان ماركس ذاته معنيا في المحل الأول بمجتمعه الغربي، فقدم صورة شاملة عن تغير هذا المجتمع الاجتماعي وفق منهجه الجدلي. والتزم في هذا بخط أساسي خاص بوسائل الإنتاج في ظل اقتصاد إقطاعي مكتف بذاته ساد في العصور الوسطى. واقتضى هذا الاقتصاد الإقطاعي أن تكون في المجتمع طبقة من الأقنان تدعم طبقة من السادة ضمن النبلاء الإقطاعيين، ورجال الدين الملازمين لهم. وتميز هذا المجتمع بنسق جامد من الطبقات الاجتماعية، وكانت له معتقداته الدينية عن الله والكون بما يتفق مع وضعه الاقتصادي. ويمثل الاقتصاد والمجتمع الإقطاعيين الأطروحة. ويرى ماركس مبدأ التغير شيئا «ماديا» وليس فكرة في عقل أي إنسان-هذا على الرغم من أن ماركس سلم بان التغير المادي يحدث لأن بعض الناس يريدونه، ويدركونه. والتغير الذي انطلق منه العالم الحديث بدأ في أبسط صورة من النقود والتجارة وهما إرهاصات الاقتصاد الرأسمالي. ومع اطراد

هذا التغير ببطء تشكلت طبقة جديدة، طبقة تجارية أو قل البرجوازية. وظهر«صراع طبقي» بين النبلاء الإقطاعيين القدامى وبين الطبقة الوسطى الجديدة التي يرتكز نظامها الاقتصادي على النقود. (وتمثل عبارة «الصراع الطبقي» إحدى عبارات ماركس الذائعة). وكانت لهذه الطبقة الجديدة فلسفتها الخاصة وأهم ميزاتها البروتستانتية، كما كانت لها آراؤها الخاصة عن خيرية المنافسة، وشروعية الربح، والحاجة إلى ديمقراطية سياسية لتلتف على السلطة الملكية وسلطة النبلاء، أي كانت لها باختصار فلسفة كاملة عن الحياة. ويمثل هذا الاقتصاد التجاري والمجتمع الديمقراطي البرجوازي نقيض الأطروحة. وامتد الصراع بين الأطروحة وبين نقيضها، وبعد عدد من الانتصارات البرجوازية الأولية في إنجلترا وهولندا، بلغ ذروته في الثورتين الأمريكية والفرنسية وفي الانتصار الكامل للبرجوازية خلال القرن التاسع عشر.

ولم ينته الصراع الطبقي يقينا. ذلك أن البرجوازية المظفرة اتحدت مع فلول نبلاء الإقطاعيين وألفوا معا مركب النقيضين أي أطروحة جديدة لتصارع مع نقيض جديد هو البروليتاريا. وكان هذا الصراع ذاته، وكذا الطبقات التي خلقت الصراع، هما النتيجة المادية لتحول آخر جديد في وسائل الإنتاج وظهور نظام المصانع والصورة الجديدة للرأسمالية الصناعية والمالية. ويضاف إلى البرجوازية المصرفية والتجارية القديمة المالك الصناعي أو صاحب المصانع. وظهرت عن هذا كله طبقة جديدة قوية هي الطبقة الرأسمالية. فهاهم العمال يحشدون الآن في مصانع كبيرة تحت بصر قاهريهم، ويخضعون لقوانين صارمة تعبر عن مصلحة الاقتصاد الرأسمالي ويتقاضون أجورا يعيشون بها عيشة الكفاف. ولكن بات في وسعهم على الأقل تنظيم أنفسهم ولو في صورة تنظيمات سرية، وأصبحوا تحت القيادة الماركسية طبقة واعية بنفسها تماما. وهكذا يدور الصراع بين البرجوازية كأطروحة وبين البروليتاريا كنقيض للأطروحة (وقد عرض ماركس موجزا لهذه النظرية أول مرة في كتابه «البيان الشيوعي» عام 1848 ولا يزال الطرفان يخوضان صراعهما الأخير. وان انتصار البروليتاريا أمر يقيني.

وأكد ماركس رأيه هذا بتحليل اقتصادي شديد التعقيد بحيث لا يمكن لنا أن نحاول عرضه هنا وتتبعه بدقة وتفصيل. وجوهر حجته أن الإنتاج

بحكم قوانين المنافسة الرأسمالية محتوم عليه الوقوع في حالة تخمة دورية تفضي إلى أزمات تؤدي إلى انهيار المؤسسات الأضعف ويتحول أفرادها إلى بروليتاريا بينما تكبر وتتضخم المؤسسات الباقية وتصبح أشد قوة وسطوة. غير أن الطبقة العاملة، وأن ظلت تعاني مع كل أزمة، إلا أنها ستزداد عددا ويأسا. وثمة عبارة شهيرة لماركس يؤكد فيها حتمية القانون الاقتصادي الذي يؤدي إلى زيادة الفقير فقرا وزيادة الغني ثراء. وسينتهي الأمر بأزمة كبرى تكون عندها البروليتاريا طبقة مكتملة التنظيم كاملة الوعي الطبقي، ومن ثم تنهض بكل قوتها وتستولي على وسائل الإنتاج. وهكذا تتحقق دكتاتورية البروليتاريا، حيث يتم انتزاع البنوك ووسائل المواصلات والنقل والمؤسسات الصناعية من ملاكها البرجوازيين وتصبح ملكيتها ملكية جماعية، تحت سيطرة الحكومة البروليتارية الجديدة. ثم تأتى بعد ذلك المرحلة الختامية. إذ مع تصفية الملاك الرأسماليين تنتفي الطبقات-أو بمعنى أصح لن تبقى غير طبقة واحدة هي طبقة البروليتاريا المظفرة. وهكذا أيضا ينتفي الصراع الطبقي. ونظرا لأن جهاز الدولة كله، حسب التحليل الماركسي، كان ضروريا فقط لتفيد به الطبقة الممثلة للأطروحة في طرفي التناقض وتستطيع به إخضاع الطبقة الأخرى الممثلة للنقيض في مجال الصراع الطبقي، إذن لن تكون ثمة حاجة الآن للدولة ومالها من أجهزة مثل الشرطة والجيش والقضاء والضرائب. وهكذا ستذوي الدولة، وسيتحقق أخرا المجتمع اللاطبقي، أو الفردوسي على الأرض. وواقع الأمر أن ماركس نفسه لم يسهب في الحديث عن هذا الفردوس، بل إن إنجلز وغيره من الشارحين والمفسرين يكتنف الغموض حديثهم عن هذه النقطة. إذ بصفتهم من أبناء القرن التاسع عشر المؤمنين الصادقين بالتقدم فان أحدا منهم لم يشأ تصور شيء حتى ولو كان الفردوس ثابتا وسكنا. وربما يحق لنا القول إن الماركسي يؤمن بان الصراعات القاسية اللاإنسانية مثل الصراع الطبقي ستنتفي في المجتمع اللاطبقي، ولكن التقدم سيمضي باطراد عبر منافسة دمثة بغير آلام شان المباراة الرياضية.

ها قد مضى الآن من السنين ما يربو على المائة منذ صدور «البيان الشيوعي» ولكن مسار التاريخ لم يأت مطابقا لما خططه ماركس. حقا لقد حدثت دورة الإنتاج الرأسمالية من الرخاء إلى الكساد، وازدادت حالات

الكساد سوء باطراد. وظهر ميل إلى تركز رأس المال في صناعة عملاقة، ولكن ليس الأمر سواء في الاقتصاد الألماني والبريطاني والأمريكي، ولم يثبت عن يقين صدق القول بان الأغنياء سيزدادون ثراء والفقراء سيزدادون فقرا. إذ إن الحكومة تتدخل لتنظم الصناعة في كل البلدان بما في ذلك الولايات المتحدة. ونلحظ في كل البلدان الصناعية ميلا لإنجاز قدر مما يسمى غالبا «اشتراكية الدولة» وبالطبع قامت في روسيا المتخلفة صناعيا، البلد الذي كان يكرهه ماركس-إحدى الحركات الثورية الكبرى التي وصلت إلى السلطة تحت رعاية ماركسية وذلك عام 1917. وأقام الروس دكتاتورية البروليتاريا دون أن تظهر حتى الآن بادرة تنم عن زوال الدولة الروسية. والحق يقال أن ماركس افترض أنه بمجرد نجاح الثورة في أمة كبرى-ويبدو أنه ظن أن الثورة ستندلع أولا في إحدى الدول المتقدمة جدا مثل بريطانيا العظمى آنذاك-فإنها سرعان ما تنتشر إلى كل أنحاء المجتمع الغربي ومنه إلى بقية أرجاء العالم. وطبيعي أن الماركسيين المخلصين سيدفعون قائلين انه من غير المتوقع أن تذوي الدولة وتزول في روسيا المحاصرة قبل أن تعم الثورة العالم.

بيد أن اهتمامنا هنا لا ينصب أولا وأساسا على مدى صدق نبؤة ماركس عن المستقبل. إن الحركة التي أسسها قبضت على السلطة في دولة عظمى، وأتباعه، وان عانوا من الانشقاقات بسبب الابتداع، إلا أنهم أقوياء في أنحاء كثيرة من المجتمع الغربي. وإن الماركسية اليوم واحدة من الأديان-أو إذا بدت هذه الكلمة عنيفة غير محتملة فقل نسقا كبيرا لعدد من المبادئ الهادية-التي تتنافس على صعيد العالم الغربي ابتغاء اكتساب ولاء الغربيين.

والمبدأ الماركسي القاهر والأساسي هو المادية الجدلية، وهو مبدأ ملتزم شامل. ولا يتردد الماركسيون أنفسهم في استخدام كلمة الحتمية أو الجبرية بكل ما تحمله من دلالات أضافها القديس أغسطين أو كالفن. ولكن هذه الدلالات تنصب عندهم على الحلم. ويؤكدون أن مبدأهم هذا مبدأ علمي ولهذا فهو صادق أصيل. وليس علمهم، في نظر الغريب، علم المعمل والعيادة، بل هو علم مادي وهو بالنسبة لهم مثل علم نيوتن المادي بالنسبة لفلاسفة القرن الثامن عشر. بمعنى أنه يمنحهم يقينا مريحا بان لديهم مفتاح الكون.

إذا فإن المادية الجدلية تؤكد للماركسي حتمية الثورة العالمية للبروليتاريا.

وإنها لآتية حتما على الرغم من أي شيء يفعله الرأسماليون. والحقيقة أنه كلما أمعن الرأسمالي في التزامه بالمسار الذي تمليه عليه وسائل الإنتاج التي يعمل ويسلك في ظلها كرأسمالي، كلما كان انتصار البروليتاريا أقرب وأسرع. وأصحاب شركات روكفلر ومورجان يعملون ما تريد منهم المادية الجدلية أن يفعلوه. وليس هذا من شانه أن يجعل الماركسي يشعر نحوهم ونحو أمثالهم بقدر من الشفقة. كما أن يقين الماركسي من أن النجوم تجري في فلكها وتعمل من أجل الانتصار الحتمي للبروليتاريا لا يجعل منه إنسانا قدريا. وسبق أن رأينا كيف كان الكالفني يؤمن عن يقين بحتمية انتصار إرادة الله، وأصبح بفضل إيمانه هذا مستعدا للخروج مجاهدا في كل أرجاء الأرض ابتغاء العمل على انتصار إرادة الله. ولحظنا أن لدى الكالفني دائما قدرا من اللايقين المقيد بان المرء أو الدودة البشرية، حتى وإن كان عضوا صالحا في الكنيسة، إلا أنه قد لا يعرف حقيقة إرادة الله. ولكننا لا نجد عند الماركسي شيئا من بقايا هذا الإذعان المسيحي تلمسا لسند منطقي يدعم سلوكه الفعلي كمكافح من أجل ما يراه حقا. ويؤمن الماركسي-وكذلك ماركس ذاته-إيمانا مطلقا بان المادية الجدلية ستنفذ مبادئها بصورتها المقدرة. بيد أننا لا نجد الماركسي المؤمن إيمانا صادقا يرضى المكوث قابعا في مكانه ظنا منه أن المادية الجدلية ستحقق ما تنبئ به وحدها دونه. بل على النقيض، إذ نراه داعية يتقد حماسة، تقدميا أخلاقيا وهو يؤمن-إذا حكمنا عليه من سلوكه-أن جهوده الخاصة يمكن أن تحدث تغييرا في السلوك الإنساني. غير أننا نعود لنقول إن الإيمان الميتافيزيقي بالحتمية يبدو في نظر الماركسي، مثلما يبدو في نظر الكالفني الذي يشبهه كثيرا، أمرا متسقا مع الإيمان النفسي بالإرادة الحرة.

ولنواصل الحديث عن النظير الديني: إن الفردوس الماركسي كما أسلفنا هو المجتمع اللاطبقي. والذي يمكن للناس أن يحققوه هنا على الأرض، ويجمع بينه وبين المعتقدات الأخروية للأديان الأخرى تصور بأنه نعيم مقيم لا تعاني فيه رغبات البشر أي إحباط. حقا أن الماركسي يزهو بنزعته المادية، ويؤمن بان كل الشهوات الإنسانية اللائقة الكريمة ستجد إشباعا لها في المجتمعات اللاطبقية. ولعله ينكر في ازدراء أي صفة مشتركة تجمع بين فردوسه وبين التصور المسيحي الغيبي عن الجنة كمكان تتلاشى فيه

الشهوات وتقهر، وتتسامى روحيا. غير أن المجتمع اللاطبقي ليس مكانا فاضحا ليس به متسع للمباهج الحسية التي يقرنها الماركسي بالمثل الأعلى الرأسمالي المبتذل. فثمة في الحقيقة جانب بيوريتاني أو تطهري متزمت للماركسية وبكل ما تعنيه هذه العبارة من معنى. فالماركسي شانه شان أي مسيحي كالفني يزدري الجانب الشهواني الحسي للحياة، والمتع المبتذلة الرخيصة، بل ويزدريها أكثر وأكثر في صورتها الأرستقراطية المهذبة. لقد كان ماركس نفسه مفكرا أخلاقيا يمقت فظاظة ومظالم المجتمع الصناعي شان كارلايل أو رسكين. ويحاول الماركسي جاهدا إنقاذ الجانب الإيجابي من فردوسه مؤكدا أن الناس في المجتمع اللاطبقي ستتنافس وتحقق تقدما. ولكن الشيء اللافت للنظر والمثير حقا في فردوس الماركسي وجنات المذاهب الأخرى هو المثل الأعلى لانتفاء الصراع والإحباط وزوال الشهوات.

ويمكن أن نناظر على نحو تقريبي بين فكرة الثورة ودكتاتورية البروليتاريا وبين رأي المسيحية عن يوم الحساب. ولكن نعود لنوضح مرة أخرى الفارق البين وهو أن الماركسي يؤمن بأن يوم الخلاص سيأتي بفعل قوي «طبيعية» لا غيبية. ويرى الماركسي أن ما يمايز المؤمن عن غيره هو القدرة على النظر إلى الكون في ضوء المبادئ الماركسية أو ما يقول الماركسي في ضؤ المبادئ العلمية. إذ إن ماركس عنده هو المسخ العقلاني الذي يقابل المسخ الروحي، الذي يعتبره الماركسي زائفا.

مرة أخرى ومثلما نجد في كل المذاهب، فان هذا الإدراك أو الشعور بامتلاك الحقيقة، وامتلاك النور الباطني، يتوازن مع أداء أفعال رمزية معينة تربط المؤمن برباط وثيق مع كل مجتمع المؤمنين. بعبارة أخرى فان الماركسي له أفعاله مثلما له إيمانه. إنه يقرأ كتبه الماركسية التي يضعها موضع الإجلال والتقدير ويختلف إلى الاجتماعات ويعقد اللقاءات، وله بطاقته الحزبية، وعليه واجبات حزبية. ويملك مفتاحا لكل شيء، وإجابة عل كل سؤال. ومن ثم فلا غرابة حين يقال لنا أن في روسيا الشيوعية موسيقى ماركسية وتاريخا ماركسيا بل وعلم حياة (بيولوجيا) ماركسية.

وقد يكون صحيحا أنه لا يوجد معادل ماركسي لنوع الخبرة الدينية والتي نلخصها كلمة «ضمير». إن جانبا من المسيحية يتركز بأكمله على أزمة الروح الفرد للإنسان الآثم في صراعه العنيد مع الرب. فالمسيحية

عقيدة فردية إلى أقصى حد ذات تصور فردي جدا للخلاص. وتلتزم الماركسية بالرأي القائل إن التحقق الصادق والأصيل للفرد لا يتأتى بطبيعية الحال في صورة مشاركة تلقائية في الكل الاجتماعي على نحو ما يسلك مجتمع النمل أو النحل بل يتأتى على أقل تقدير نتيجة التوحد الشامل من جانب الفرد مع الجماعة ككل. فالماركسية عقيدة جمعية، ولن نجد أوجه شبه واضحة بين فكرتها وبين فكرة المسيحية عن خلاص الفرد. ومع هذا فان الماركسي له ضمير، وعلى الرغم من أن هذه الفكرة قد لا تتلاءم مع المادية الجدلية، إلا أنه يعاني من عذاب الضمير. وتجد هذا متمثلا بوضوح في بطل رواية آرثر كوسلر (الظلام في رائعة النهار)، وان أردت أن ترى ذلك في حياته فانك ستراه في حياة كوسلر نفسه.

وقدم ماركس وإنجلز أعظم إنجاز لهما في مجال الفكر النظري البحت وإذا كان التطبيق السوفيتي أضاف لينين، وستالين، باعتبار أنهما قدما إضافات جوهرية للبناء الرئيسي للمعتقدات الماركسية إلا أن دورهما في نظر الباحث من الخارج لا يعدو كونهما منظمين أكثر منهما مفكرين. ولم تنجح الماركسية بعد في الجمع بين المفكر وبين الفاعل مثلما نجح في ذلك القديس بولس. لقد واجه لينين واقعا جديدا إذ رأى الأمم الرأسمالية الشريرة في الغرب تزدهر في مطلع القرن العشرين، وأنها لم تكن على وشك التحطم مثلما تنبأ لها ماركس. هنا أضاف لينين إلى التحليل الماركسي استطرادا جوهريا يقضي بان الرأسماليين في بريطانيا والعالم الغربي بعد أن بلغوا الحد الأقسى في استغلالهم لمواطنيهم أرجأوا اليوم المشؤوم عن طريق الاستعمار الإمبريالي، أي باستغلال بقية العالم. ورأى لينين في هذا تأكيدا لفكر ماركس، وقال إن الإمبريالية هي مرحلة التفسخ الحتمي للرأسمالية، وهي أعلى مرحلة لها والتي تسبق ثورة البروليتاريا.

وإن أعظم خدمة أسداها لينين عمليا للماركسية هي ما قدمه لها كمنظم لثورة ناجحة في بلد متخلف. ولكي يحقق لينين هذا كان لزاما عليه أن ينظم ثورة عنيفة-والتي بشر بها ماركس دائما وان تحدث عنها حديثا أكاديميا-ثورة أنجزتها أقلية من الشخصيات المنظمة اليائسة، وتمتلك خبرة سنوات طويلة من العمل السري التآمري، ولا تعوقها وازعات ضمائر «الديمقراطية البرجوازية» عن الشرعية والدماثة الإنسانية، والأمانة وما

شابه ذلك. والشيء اليقيني أن ماركس الذي كان يكره الإصلاحيين الذين يقصرون جهدهم على الإصلاح فقط كراهية شديدة أنه كان يكره الثوري المتآمر المحترف. ولهذا فان بعض أتباع ماركس لم يروا في لينين ممثلا للماركسية الحقة بل خائنا لها وذهب بعض الماركسيين العطوفين ممن يقتاتون على الآمال ويحلقون بعيدا عن الواقع في الخيال (إذ يوجد مثل هذا الطراز وان بدا للغريب أمرا غير منطقي) إلى أن صلابة لينين وقسوته وسلوكه الواقعي تعني قبول العالم البرجوازي الخبيث الذي ينشدون تجاوزه والتسامي عليه. ورأوا أن لينين، وأسوأ منه ستالين، قد استسلما لتلك الأوهام الخبيثة مثل الحس السليم، والسلوك العملي والنجاح.

أما عن ستالين فإن الشيوعيين التقليديين هم وحدهم الذين رأوا فيه مفكرا. والحقيقة أن سياسته «الاشتراكية في بلد واحد» هي نتيجة عملية لماركس، ولكن يبدو أنها فرضت قسرا على ستالين كسياسة لا كنظرية. وقد أثبت أنه منظم ناجح للعقيدة الماركسية في دولة قومية ذات تاريخ عريق، وتراث وطني راسخ. وساعد على دمج وتأكيد الثقافة الروسية، والتاريخ الروسي بمعناه الكامل، ومجموعة الأفكار الخاصة بمعنى الكون ومصير الإنسان التي تقترن باسم كل من كارل ماركس وفريدريك إنجلز. وثمة موازنة أخرى وأخيرة وان بدت غريبة. لقد كان ستالين بصورة أو بأخرى في وضع مناظر لوضع منظمي المسيحية الأوائل وقتما بدا لهم واضحا أن يسوع لن يعود إلى الأرض وشيكا، ومن ثم بات لزاما مراجعة كل الأفكار المسيحية عن العالم الأخر وملاءمتها مع مواقيت جديدة، ومع عالم جديد في الحقيقة. وكذلك بدا واضحا في عهد ستالين ضرورة إرجاء المجتمع اللاطبقي. ومن ثم عرفت روسيا مشاعر الإحباط والتعاسة وظهرت المنافسة مع تفاوت كبير في المجالين الاقتصادي والاجتماعي. وكان لزاما على ستالين أن يطوع النزعة التفاؤلية الأساسية عند ماركس لوقائع الحياة عل الأرض. وسنرى في يوم من الأيام كيف سينجح في هذا. ويبدو لنا أنه اتخذ في هذا السبيل أسلوبا قديما ألا وهو تأكيد استمرار وعناد العدو الشيطاني-الرأسمالي. ومعيار القيم الأخلاقية والجمالية للماركسي على الأرض هو في جوهره معيار برجوازي رأسمالي وإن أسبغ طابعا تطهريا جامدا (بيوريتانيا). وتوجد في بعض البلدان الغربية أوساط تقدمية تتحد فيها

الماركسية مع ضروب مختلفة من التمرد الأخلاقي والجمالي ضد المعايير التقليدية لبرجوازية القرنين الثامن عشر والتاسع عشر-ولا يوجد مثلها في الاتحاد السوفياتي. وتعتبر الماركسية في الواقع أحد الورثة الشرعيين للنظرة المادية والعقلانية إلى الكون التي قال بها فلاسفة القرن الثامن عشر. وكانت لماركس ذاته رؤية عن مجتمع يعمل بدقة وانتظام، ومن الغريب أنها تشبه رؤية آدم سميث-اقتصاد، ومن ثم مجتمع، يعمل فيه كل فرد على نحو طبيعي ويسهم بذلك في رفاهية المجموع وانتظام العمل وسلاسته. وإن المثل الأعلى أو غاية الماركسية هي الفوضوية الفلسفية بين بشر أحرار متساوين. وهذا المثال أحد الأفكار الثابتة في فكر عصر التنوير.

ولكن الوسيلة، ثورة عنيفة ودولة انتقالية ديكتاتورية تستخدم السلطة بصورة صارمة من أعلى، وتخضع الجماهير لنظام دقيق، ويصبح الجهاز كله مجتمعا شموليا. وهنا تنفصل الماركسية وتختلف اختلافا بينا عن تقليد التنوير، الذي ازدهى بثورات مثل الثورة الأمريكية والفرنسية إلا أنه استشعر بعض الخجل إزاء مظاهر القسوة التي صاحبتهما، ورأي أن الثورة السياسية على أحسن الفروض شر لا بد منه ولكن يتعين تجنبه كلما كان ذلك ممكنا. بيد أن الغاية في هذا العالم تبرر الوسيلة. وإذا كانت الماركسية تنشد الوصول إلى مجتمع فوضوي تنتفي فيه سلطة الدولة وجهازها فأنها في سبيلها إلى ذلك لم تتجاوز استخدام السلطة ذاتها على يد مجموعة حكمة صغيرة. وإذا قدر للتجربة الروسية أن تمضي وتستمر في عالم غير معاد لها ككيان سياسي فليس من المحتمل أن تتحقق جنة الماركسية على الأرض. إذ ليس بالإمكان أن تتحقق الغاية من خلال محاولة إنجاز نقيضها إلا في عالم هيجل العقلي المحض. أما في عالمنا، فانك إذا ما أقمت مجتمعا يسلك فيه الناس سلوك النمل تقريبا، فانك لن تصل به إلى المجتمع الذي يحكي فيه البشر سلوك الأجساد. وهكذا فان محاولة الماركسية حل التوتر الذي عرفه القرن الثامن عشر بين الحرية والمساواة بدت في مجملها أقل نجاحا من محاولة الديمقراطية التقليدية.

الخلاصة:

قادتنا دراستنا عن القرن التاسع عشر إلى أفكار عديدة عن القرن

العشرين. فقد تتبعنا بعض جوانب الماركسية التي تجاوزت القرن الذي نشأت فيه هذه العقيدة. وقد نعود إلى إيجاز المبادئ ومظاهر التوتر التي درسناها في الفصلين الأخيرين.

ثمة محور-ليس محورا ميتا-للقرن التاسع عشر سميناه التسوية الفكتورية. وقد حاولت هذه التسوية الاحتفاظ بديمقراطية سياسية معتدلة، ونزعة قومية معتدلة، وحرية اقتصادية فردية كبيرة في مجال العمل متوازنة مع قانون أخلاقي صارم ومسيحية تقليدية. وشهد المجتمع الغربي القائم على هذه التسوية، تقدما صناعيا وعلميا هائلا، وتفاوتا ماديا كبيرا على الرغم من ارتفاع مستوى معيشة الطبقات الدنيا المادي، وشهد كذلك ازدهارا فكريا وفنيا متنوعا.

غير أن هذا الازدهار الفكري والفني إذا ما قارناه بما حدث في القرن الثالث عشر أو في أثينا خلال القرن الخامس قبل الميلاد، نجد أنه يفتقر إلى وحدة الأسلوب وربما إلى وحدة الهدف. إذ إن القرن التاسع عشر تميز بأنه عصر تباين شديد وغريب في مجال الفكر، أي عصر تعدد للآراء. وكانت أطرافه شديدة التباعد، وتوتراته واضحة المعالم-التقليد ضد التجديد، والسلطة ضد الحرية، والإيمان بالله مقابل الإيمان بالإله، والولاء للأمة مقابل الولاء للإنسانية-والقائمة طويلة جدا. وعلى نحو ما احتفظ القرن التاسع عشر بكل هذه التطلعات الإنسانية المتحاربة، وتلك المثل العليا المتصارعة عن الحياة الطيبة، ولكنه احتفظ بها في توازن غير مستقر. وشهد القرن الذي نعيش فيه كيف انقلب هذا التوازن رأسا على عقب. وخير شاهد على هذا الانقلاب اندلاع حربين عالميتين ووقوع كساد عظيم. وها نحن نعيش نهبا لعديد من المثل العليا المتصارعة شان ما كان في القرن التاسع عشر، ولعلها هي ذات المثل العليا، ونحاول جاهدين خلق التوازن بينها.

7 القرن العشرون: الهجوم ضد العقل

المتطرفون على الأقل من أبناء عصر التنوير في القرن الثامن عشر اعتقدوا أن البشر يوشكون على العيش في مجتمع كامل، مجتمع ينتفي فيه كل ما يعتبره الناس شرا، ولا يبقى فيه غير ما يراه الناس جميعا خيرا. يمثل هذا الاتجاه نوعا من الخط الأساسي لدراستنا التحليلية. أو إن شئت عبارة أكثر دقة فقل إن انعكاس هذا الاتجاه على الآمال المتواضعة للإنسان العادي في عالم الغرب ممثلا في رجائه بان يطرأ تحسن ذاتي على قدره الشخصي، وتقدم اجتماعي يشهد ثماره في حياته الخاصة، سيكون هو خطنا الأساسي الذي نسترشد به. ولقد صمدت هذه النزعة التفاؤلية العامة أمام ظروف وأحداث قرن ونصف من الزمان، ومع نهاية هذه الحقبة بدا الشر حيا وذائعا مثلما كان دائما وأبدا. وشهدت أيضا أزمتين كبيرتين من أزمات الحروب العالمية وما جرته من ويلات تمثلت في الموت والمرض والفقر وغير ذلك مما تشتمل عليه قائمة طويلة من لا إنسانية الإنسان نحو أخيه الإنسان. وأول هذه الأزمات حروب الثورة الفرنسية

ونابليون التي استمرت ثلاثين عاما. وأدت هذه الأزمة إلى مراجعة النزعة التفاؤلية الأولى التي اصطلحنا على تسميتها «التسوية الفكتورية» وثانيهما، مراع الثلاثين عاما الذي نطلق عليه الحربين العالميتين الأولى والثانية. وأدى إلى طغيان موجة جديدة عارمة من التشاؤم والنقد، لا تزال مؤثرة فعالة حتى يومنا هذا تدفع إلى تعديل ميراث القرن الثامن عشر وهو الحلم الديمقراطي. ونحن لا نزال قريبي العهد من العملية مما لا ييسر لنا أن نراها بوضوح. ومن يدري فربما يأتي النقاد عام 2000 ويتحدثون عن عقيدة مميزة للقرن العشرين، وعن ثقافة ونظرة إلى العالم خاصة به.

وها قد بات واضحا أن الحلم ظل حيا نابضا بعد الأزمة الثانية، فنحن لا نزال في الغرب أبناء التنوير. ولا تصدق الذين ينذرون بالويل والثبور. قد يكونون على صواب: فان الجانب الأعظم من مجموعة الأفكار والقيم التي نسميها الديمقراطية تذوى خلال الأعوام القادمة. إلا أننا عاجزون عن التنبؤ بمستقبل موضوعات من هذا النوع. أما عن الحاضر، فان واقع بقاء النزعة التفاؤلية الأساسية للقرن الثامن عشر يمثل حقيقة واضحة تكشف عنها الصحف اليومية والدوريات والمنتديات، وتبدو أكثر وضوحا في الولايات المتحدة بخاصة. وان التغيرات التي قد تطرأ على هذا النمط الأساسي تعد في نظر الإنسان الغربي من العامة أمرا أقل شانا من النمط ذاته.

حقا سادت بين المفكرين تيارات نمطية معقدة، فقد حدثت أطوار يأس، واستخفاف وسعي جاد ابتغاء كمال أعظم. بل سبق حرب 1914 عقد التسعينات الشهير بما تضمنه من بصيرة واعية بذاتها، وجهد محموم ليبدو باليا متكلفا، واكتشاف بان التدهور إمكانية تاريخية. ولكن العالم الغربي عند منعطف القرن الماضي لم يكن مجرد عالم أوسكار وايلد والكتاب الأصفر(*) وإنما كان عالم الفابيين [1] أيضا وعالم تيدي روزفلت والتقدميين، وفرنسا التي بعثت من جديد مع قضية دريفوس[2]، عالم لا يزال زاخرا بالصراع المفعم بالأمل. وولدت حرب 1911 لدى كثير من المفكرين شعورا بالهلع والغثيان الممزوج بالأمل في انبثاق حركة يسارية راديكالية. وتجل هذا في أكثر روايات العصر ذيوعا وهي رواية «الجحيم» تأليف هنري

(*) مجلة «الكتاب الأصفر» مجلة فصلية إنجليزية صدرت ما بين 1894 و 1897 واشتهرت بنشرها لكتابات ورسوم الكتاب والفنانين المنحلين (المراجع)

باربوس[3] وبدا وكأننا في عشرينات هذا القرن قد استقر أمرنا على شيء يشبه الحياة القديمة من جديد. وعلى الرغم من أن شعار الحالة السوية Normalcy الذي أعلنه هاردنج[4] قد أثار حنق أصحاب المشاعر النبيلة إلا أنه يعكس بأمانة مطلب جمهرة الناس.

ولا تزال ثمة تيارات أخرى للنمط الفكري. أوضحها-وإن تعذر الحكم الآن على أهميتها الحقة-هو ما يتعلق بالانسياق التاريخية الطموحة والتي نسميها الآن فلسفات التاريخ، فابتداء من شبنجلر بالأسى وحتى سوروكين وتوينبي اليوم، ومرورا بالعديد من المتنبئين الأقل ذيوعا، بحث المفكرون في الغرب عن إمارة من الماضي، وعلامة تنبئ عن المستقبل، ليس على مدى بضعة عقود فقط يمكن للإنسان أن يأمل في أن يمتد به العمر ليرى ما يتمناه بل على مدى قرون تمتد إلى مستقبل لن يشهده أحد من الأحياء ليتأكد من صدق النبؤة. وأكثر هؤلاء الكتاب هم متنبئون ينذرون بهلاك وشيك. والمقارنة الأثيرة هي التي يعقدونها بين الحقبة الأخيرة للإمبراطورية الرومانية المنهارة وبين عصرنا الراهن، وإن كان لدى بعض المؤرخين من أمثال توينبي شواهد أخرى وأمثلة عن الحضارات التي أخفقت في مواجهة التحدي مثل «النزعة القومية المحدودة» Parochial Natinalisme التي يرى أننا نواجهها. بيد أن فلاسفة التاريخ هؤلاء لم يفقدوا جميعا الأمل بالنسبة للجنس البشري. إذ يرون في ضوء الثقافة الغربية التقليدية أن مصير حضارتنا قد يكون الهلاك، ولكن لا بد وأن ترتفع ثقافة أخرى فوق أطلالها. ذلك أن فلسفتهم فلسفة دورات أشبه بلولب حلزوني صاعد، وتطور غريب لا يسير في خط مستقيم (ولكنه تطور)، ونظرة تتحدث عن الظلام الذي يعقبه الفجر العظيم. وثمة ميل إلى وضعنا الآن فيما يشبه هاوية مادية ولكن على وشك أن نصعد منها إلى سمت روحي آخر وهذا ما نلمسه عند جيرالد هيرد في «الوعي الأسمى» Super-consciousness وعند توينبي في «الأثيرة» Etherialization وعند بتريم سوروكين في الثقافة التصورية Ideational إذ نجد قاسما مشتركا بينهم جميعا. ذلك أن هذه المصطلحات الثلاثة تحاول وصف-أو تحاول دعوتنا إلى-حالة من السعادة الطاغية اللامادية.

وفلاسفة التاريخ هؤلاء في القرن العشرين ربما استطاعوا وقد لا يستطيعون أن يثبتوا أنهم أكثر دقة من ماركس في تنبؤاتهم. ومناهجهم

ليست منابت العلم، وجهدهم ليس جزءا من المعارف المتراكمة. والشيء الهام الذي يعنينا ملاحظته هنا هو أنهم، مثل ماركس، استخدموا التاريخ كنظرة «كوسمولوجية» (أي نظرة شاملة إلى الكون: بنيته وعناصره ونواميسه) واستخدام التاريخ على هذا النحو جاء تطورا عن الموقف الحديث في نبذ الغيبيات، والإبقاء على الرغبة في توفر علم شامل جامع، وتوفر اليقين، وهو ما كانت توفره النظرة الغيبية، ربما وحدها دون سواها. وإذا كانت آلة نيوتن العالمية يسرت هذا اليقين للقرن الثامن عشر إلا أنها أخفقت في تقديم تفسير مقنع واف للحقائق الواضحة في الحياة العضوية والنمو والتحول العضوي على ظهر الأرض. وتيسر هذا التفسير خلال القرن التاسع عشر وبصورة أكثر دقة وإحكاما بفضل آراء داروين عن التطور العضوي. ولم يعد بإمكاننا فقط الآن فهم الكيفية التي يجري بها نظام الكواكب بل أصبح بالإمكان كذلك أن نفهم كيف ظهر الناس والفئران والجزر المرجانية كما نراهم الآن. ويرى المؤمن بالتفسير التاريخي أن مفتاح معرفة ما هو كائن وما سيكون يكمن في معرفة ما قد كان. ومن ثم يمكن رسم المنحنى دائما في زمن ماض-ثم يستقري المستقبل. فإذا ما عرفت كيف تطورت المجتمعات والثقافات-أي إذا ما عرفت تاريخها-فانك تعرف مسارها مستقبلا وتعرف على أي نحو ستكون في مقبل الأيام، وهي معرفة يجد فيها بعض الناس راحة وعزاء.

وثمة كثيرون من البشر يبدون الآن عاجزين مزاجيا عن تقبل هذا الضرب من التفسير التاريخي ويرون ضرورة تجاوز الخبرة المحدودة بالزمان والمكان، وأن لا بد من تلمس الله والحق في الوجود المحض المتحرر من الصيرورة المبتذلة. ولكن إذا سلمت بصلاحية مواقف العلم الحديث واتجاهاته العامة، بات-لزاما عليك التسليم بان نزعة التفسير التاريخي تتسق من حيث افتراضاتها الأساسية مع العلم الحديث. ومع هذا فان الفجوة الفاصلة بين رجال من أمثال سوروكين وتوينبي وبين علماء الطبيعة فجوة واسعة جدا في الحقيقة، وهي واسعة يقينا في مجال الأداء، وإن كان من المحتمل أن تكون كذلك في مجال المنهج والأهداف. ويبدو هذا واضحا أولا وقبل كل شيء لأن العلم الطبيعي، من حيث هو علم، لا يستهدف صوغ نظرية كوسمولوجية (فالعلماء كبشر مؤمنون بإطار كامل من النظريات

الكوسمولوجية بكل ما فيه من تباين، فالبعض منهم لا يزال يؤمن بالمادية في صورتها الساذجة وبالصورة التي جاءت بها في عصر التنوير، والبعض الأخر متدينون مخلصون، وفريق ثالث مثل إدنجتون[5] وجينز6(Jeans) ابتكروا لأنفسهم نظرة كوسمولوجية فريدة خاصة بهم وإن لم تقنع الآخرين، ويربطونها بنظرياتهم العلمية ثانيا لا تتوفر لدينا في الوقت الراهن معلومات كافية عن تاريخ الإنسان في المجتمع بما يسمح لنا بالتنبؤ عن المستقبل ولو على مستوى تنبؤ علماء الأرصاد حين يصدرون تنبؤات عامة على مدى طويل. علاوة على هذا فان الأمر ينطوي على متغيرات عديدة وكثيرة جدا فيما يتعلق بفهمنا الراهن في ضؤ المصطلحات العلمية. صفوة القول أننا لا نستطيع أن نرسم عن يقين منحنى الماضي أسوة بالعالم حين يرسم منحنى علمه، وإنما نستطيع فقط أن نخمن، وأن نضع تخطيطا تقريبيا غير دقيق ولا يخلو من نزق. وسوف تمضي أجيال من الجهد الدؤوب قبل أن نحرز تقدما ملموسا. هذا فضلا عن أن المنحنى لا يستقرئ ذاته من خلال ما هو معلوم ويكشف به عن المجهول. فثمة، وهذا هو ثالثا، إمكانية دائما لظهور متغيرات جديدة، لها جدتها الأصيلة، تمثل ما يتعذر علينا التنبؤ به مقدما. وسبق أن لحظنا كيف أن ماركس، وهو أحد فلاسفة التاريخ المؤمنين، حسب تكوينه المزاجي، بالنزعة الأخلاقية، قد أخطأ في نبوءته إذا نظرنا إليها أجمالا، خاصة أنه أخفق في تخمين عدد من العوامل الجديدة-منها العوامل التي أدت إلى قيام الثورة في روسيا بدلا من بريطانيا. إننا لا نعرف ما يكفي عن الأمراض التي تفتك بالحضارات (إذا كانت ثمة أمراض كهذه) لنتبينها في أنفسنا. حقا أن بعض المؤرخين ذوي الحذق والبراعة من أمثال توينبي يمكنهم يقينا إبراز بعض الأعراض التي تنذر بالخطر، سواء في الثقافة الرومانية البائدة أو في ثقافتنا ولكننا لا نعرف حقيقة ما تعنيه هذه الأمراض. وعلى أية حال فان القلق بشان مثل هذه الأعراض والمناظرة بين حالات الطلاق عندنا، وحالات الطلاق في الإمبراطورية الرومانية، هو أقرب إلى الوسواس.

والحتمية التي تصاحب أكثر فلسفات التاريخ توازنها اليوم في عصرنا صورة جديدة من اللاحتمية Indeterminism والتي تعني كثيرا بالأفكار عن الفيض والتغير والنمو، وهو ما يعكس اهتمام عصرنا بما اصطلحنا على

تسميته العملية ونقصد بذلك مذهب الإرادة الذي ظهر في العديد من الفلسفات الصورية المتباينة على مدى العقود الخمسة الأولى من القرن العشرين: عند نيتشه وعند الفيلسوف الفرنسي برجسون وعند فلاسفة أمريكيين منهم وليم جيسر وجون ديوي. ولم تكن فلسفة برجسون تتجاوز كثيرا النمط السائد بين الغربين المثقفين الذين وجدوا في عباراته اندفاعة الحياة، و«التطور الخلاق» وغيرها فلسفة ملائمة جدا عن التغير والفيض. ولقد كان برجسون ملتزما خط الاحتجاج الرومانسي المباشر ضد شيء ما في تقليد التنوير وجده الرومانسيون دائما غير مقبول وغير مستساغ. ومن العسير على المرء أن يشير بإصبعه محددا ذلك الشيء-إنه شيء يراه الرومانسيون ميتا، منتهيا، عقليا، مملا، جامدا غير خيالي. وسبق أن حاولنا عرض مجموع الأفكار التي كرهها الرومانسيون تحت عنوان «الرأس» والتي أحبوها تحت عنوان «القلب».

على أية حال فان أكثر النزعات الحتمية هي أمور تخص الرأس، وأكثر النزعات الإرادية هي أمور تخص «القلب» ولكن برجسون، كمفكر حديث واسع الثقافة، لم يكن ليقنع بمجرد الارتداد إلى ما هو فطري وبدائي، وأن يلجا إلى نبذ الميراث المعقد للفكر الحديث. لذا حاول الحفاظ على خير ما في العالمين: حيوية العاطفة ومسارات الفكر المنطقية الجامدة. وان هذا الجهد الذي يسبغ على الفكر-الذي اعتاد غير المفكرين أن يقرنوا بينه وبين الأمان والتأمل-نوعا من الخطر والمغامرة، هو أحد القضايا الفكرية الرئيسية التي شغلت واحدا من أبرز فلاسفة القرن العشرين، ونعني به الفريد نورث وايتهيد. وتعتبر فلسفة وليم جسي وجون. ديوي البرجماتية-وهي أبرز إسهام أمريكي للفكر الفلسفي الصوري-صورة من التمرد ضد اليقين والطابع الثابت (الاستاتيكي) للفكر النسقي. اعتقد جيمس أن الفكر أداة للإرادة، وأن التفكير الجيد هو التفكير الذي يقودك إلى بغيتك. ولم يكن بطبيعة الحال مستخفا أو فوضويا، أو منطقيا إلى الحد الذي يزعم فيه أن كل ما يبتغيه المرء فهو مطلب خير، على الأقل من وجهة نظر الطالب الفرد. وإنما ذهب جيمس إلى أن الخير هو ما يراه خيرا كل مفكر من نيو انجلند حساس متسامح عطوف وموضع تقدير من أبناء عصره. لقد كان يهوى الغريب القلق، واتفق في الرأي مع جون مل في أن الخير والنافع والمربح قد

يأتي من مصادر غير متوقعة على الإطلاق. والتباين عند جيمس هو الشيء المثمر الفعال، ومن ثم فهو عمل وبرجماتي.

أخيرا فان القرن العشرين، شان القرون الأخيرة، لم يفشل في الاهتداء إلى عالم من كبار علماء الطبيعة المبرزين يستقى من أعماله وجهده فلاسفة وكتاب ومفكرو القرن العشرين ويقتدون به أسوة بما حدث مع نيوتن في القرن الثامن عشر. وكان هذا هو العالم الفيزيائي ألبرت أينشتين[7] الذي كانت أعماله كعالم فيزيائي تتجاوز فهم العلماء فيما عدا قلة قليلة من أقرانه. ولكن لم يكن أينشتين في نظر الرأي العام مجرد ساحر القبيلة في عصرنا الحديث، بل كان الرجل الذي اقترن بالنسبية، والقول بان الأشياء تختلف رؤيتها باختلاف المراقبين لها من مواضع مختلفة وأزمنة مختلفة، وأن الصدق رهن بوجهة نظر الباحث عن الحقيقة، وأن الإنسان الذي يتحرك بمعدل معين للسرعة يرى الأشياء مختلفة تماما عن إنسان آخر يتحرك بمعدل سرعة مغاير، أي باختصار ليس ثمة شيء اسمه الحقيقة المطلقة بل حقائق نسبية فقط.

ويرمز اسم أينشتين في ذهن العامة إلى الثورة العلمية الكبرى التي شهدها النصف الأول من القرن العشرين. ونحن لم نول تفاصيل تاريخ العلم الحديث قدرا كبيرا من الاهتمام في الفصول الأخيرة. فكل إنسان يعرف أن العلوم الطبيعية واصلت في عصرنا تحالفها المثمر مع التكنولوجيا ومشروعات الأعمال الإنتاجية، أي واصلت سيرتها كمعارف تراكمية. بيد أن أعمال علماء للطبيعة والرياضيات من أمثال أينشتين وبلانك،[8](plank) بوبر[9] (Bober) أتت ثمارها مبكرا في أوائل القرن العشرين وهو ما تمثل في فروض نظرية رئيسية جديدة عن الكون الطبيعي حتى أضحت نمطا مألوفا على يد العاملين على ترويج وتبسيط العلم بحيث يمكن القول انه قد تمت «الإطاحة-بفيزياء نيوتن». ولعل ما هو أكثر إنصافا القول بان النسبية، والميكانيكا الكمية (الكوانطية) والدراسات المتقدمة باطراد عن الذرة أدخلت جميعها تنقيحات وإضافات على فيزياء نيوتن. والقول بان الميكانيكا الكمية تنطوي على عنصر واضح ينفي إمكانية التنبؤ في مجال سلوك الذرة الواحدة لا يعني إحصائيا نفي المفهوم عن إمكانية التنبؤ في مجال كتل الذرات. فلا تزال فيزياء نيوتن صالحة للعديد من الأعمال

التقريبية. وإن الأهمية الحقة للفيزياء الجديدة بالنسبة لنا هي أنها ساعدت على وضع اللمسات الأخيرة في هدم آراء القرن التاسع عشر الساذجة عن التسبيب أو العلية العلمية، وهي الآراء التي تصورت كل العلاقات في الكون وفق نمط ميكانيكي محكم واقترنت بآراء أخرى شديدة السذاجة عن الاستقراء العلمي. إن النظريات العلمية الحديثة عن مناهج العلم شديدة الدقة والتعقيد وتسلم بان العالم المبدع هو بمعنى من المعاني فنان مبدع، وأن التقرير الذي تفضي إليه فروضه النظرية عن الكون هي في جزء من أجزائها نتاج عقله هو، وليست مجرد نسخة طبق الأصل من الواقع. بل والأهم من ذلك، أن العالم الحديث يعرف، أو ينبغي عليه أن يعرف، أن فروضه النظرية ليست حقائق مطلقة، أي ليست حقائق حسب منطوق الدين أو معظم الفلسفات الغربية.

ولكننا الآن لسنا بحاجة إلى أكثر من تسجيل أنه من وجهة نظر مؤرخ الفكر فان عناصر الثبات والاستمرار أهم وأشهر من عناصر الجدة، خاصة في القرنين أو الثلاثة قرون الأخيرة. إن القنبلة الذرية بمعنى من المعاني شيء جديد، إذ تنفجر بطريقة جديدة، ولها قوة جديدة، وشدة جديدة. غير أن الشعور بان القنبلة الذرية قد تفضي إلى دمار البشرية و «نهاية العالم» ليس أمرا جديدا إلا من حيث علاقته بالقنبلة الذرية، ولكن الخوف من نهاية العالم (كشعور إنساني) أي كجزء من الخبرة الإنسانية حتى في الإطار المحدود نسبيا للتاريخ الثقافي الغربي، هو أمر متواتر-لقد كان هذا في بعض الأزمنة وباء شائعا-مثال ذلك خلال الأيام الأولى للمسيحية، وفي عام 1000 ولكن بدرجة أقل-وكان في كل العصور داء متوطنا بين مختلف الطوائف. ومن ثم فان انشطار النواة لا يشكل أهوالا جديدة في نظر المؤمن بسفر الرؤيا.

ويمكن الزعم بان كل ما عمدنا إلى تحليله في الفصول السابقة لا يزال قائما بيننا. ويبدو عسيرا عدم التسليم بان غالبية الأفكار التي عرضت لنا في هذا الكتاب لا تزال على قيد الحياة. لقد اطردت باستمرار المعارف التراكمية للعلوم الطبيعية دون انتكاس خطير. حقا لقد حفزت الحروب بعض مراحل الإنجازات العلمية. وربما يكون صوابا ما يزعمه أصحاب العقلية المرهفة (المثالية) حين يقررون أن الاستعمال السوقي للموضوعات

العملية هو وحده الذي يطرد في زمن الحروب، وأن العمل الخلاق للعلوم «البحتة» لا بد له من السلم. والحقيقة أن من بين الأمور الكثيرة التي نجهلها معرفة ماهية الشروط الثقافية والاجتماعية اللازمة لازدهار العلوم الطبيعية إلى أقصى حد. وتظل الحقيقة القائلة بان كلا من العلوم البحتة والتطبيقية قد أضافت على وجه اليقين في الغرب جديدا إلى إنجازاتها التراكمية خلال النصف الأول من القرن العشرين الذي مزقته الحروب.

أما عن المعارف غير التراكمية، فإن ثقافتنا تكاد تكون لوحا لم يمح منه شيء كامل أو بنته. ثمة تغيرات في النجاح النسبي الذي أصابته المواقف والأفكار المختلفة وفي انتشارها. ولكن القليل جدا منها هو الذي زال. ويكفي أن نستعرض موضوعات الفصول القليلة الماضية. فالمسيحية استمرت وحافظت على ما يمثل في نظر الغريب عنها تباينها الثري وتوترها الأساسي بين هذه الدنيا وبين الآخرة. ولم يشهد القرن العشرون ظهور طائفة جديدة كبرى من المسيحيين، وشهد ما يشبه ضياع المؤمنين في اللامبالاة التي يراها كل جيل من الوعاظ أمرا جديدا، أو يدعي جدتها لأغراض الوعظ ولكنه شهد كذلك عمليات إحياء للطاقة الروحية في كل الطوائف وكل ألأمكن على اختلافها، بما في ذلك داخل الاتحاد السوفيتي الذي حاول جاهدا تحطيم المسيحية. وكانت هناك عملية إحياء فكري موازية لحركة الإحياء التي انبعثت في الأعوام التالية على أزمة الثورة الفرنسية. وهكذا فان بيرداييف الروسي المنفي يشبه في كثير من النواحي جوزيف دي ميستر، أو يشبهه على الأقل في شعوره إزاء خطايا الجيل الجاحد لوجود الله والذي يراه سببا لأزمة العصر. وان أشهر وأعمق محاولتين، وأقواهما أثرا، استهدفتا بالاستناد إلى الرؤية المسيحية تصحيح ما اعتبره أصحابهما نزعة تفاؤلية ضحلة ترتكز عليها الكوسمولوجيا الغربية الديمقراطية. وهاتان هما الحركتان اللتان قادهما كارل بارث [10] ورينهولد نيبور [11] في الولايات المتحدة الأمريكية. وواصلت الكاثوليكية الرومانية تأكيدها على أن لديها حكمة أعظم من حكمة التنوير. واهتماما يعادل على الأقل اهتمام التنوير بعامة الناس على الأرض. وأثبت الكاثوليك من خلال جاك ماريتان أنهم لا يزالون قادرين على إنجاب رجال أخلاق وسياسة ذوي فكر عميق وحساسية بالغة وعقيدة تقليدية ولكن في غير جمود.

واستمر كذلك أعداء المسيحية. فلا يزال هناك خلفاء توم بين، وهربرت سبنسر، واللاداريين ا الليبراليين الدينين والإنسانيين، والعلمانيين، والوضعيين، والماديين، وأتباع الثقافة الأخلاقية وما شابه ذلك. هذا على الرغم من أنهم بدءوا يظهرون في صورة طراز قديم غريب وطريف إلى حد ما. وربما يعاودون الظهور فجأة في صورة طراز جديد مشذب مثلما تتكرر طرز الأزياء النسائية. وظهر البعض واضحا في زيه الجديد الذي تمثله الوجودية طراز منتصف القرن الذي شاع في الأوساط الثقافية مع نهاية حرب 1939- 1945. وتمركزت الوجودية في فرنسا تحت راية أشهر أعلامها الكاتب جان بول سارتر. والوجوديون لا يؤمنون بالله-أو لا يؤمنون يقينا بالله خير-ورأوا العالم مكانا مقيتا ولد فيه الإنسان ليعاني ولا سبيل أمامه للخلاص منه. ورأى هؤلاء المتشائمون الجبريون أن عقيدة التقدم هراء ووهم كبير. ولكنهم يواصلون الصراع، ويحيون حياة أخلاقية في جوهرها (ليست مفرطة الاحتشام مثل الحياة الأخلاقية الفكتورية بل حياة أخلاقية فنية)، أي أنهم باختصار حريصون على الوجود لأن الوجود خاصية إنسانية.

ومن السهل ألا نرى في الوجودية غير عرض يكشف عما أصاب أوروبا الغربية من إنهاك اثر حرب عظمى. ولكن المبشرين بالحركة من أمثال نيتشه وكيركجورد، هم من رجال القرن التاسع عشر. والوجودية، حسب وجهة نظر معينة، هي الصورة العكسية التشاؤمية المقابلة للمعتقدات المادية الواعدة المفعمة بالآمال التي سادت في القرن التاسع عشر. بيد أن الوجودية وغيرها من الفلسفات المعادية للمسيحية لم تدع وتنتشر على نطاق واسع في مجتمعنا الغربي. ويبدو احتمالا أن الإنسان العادي المتعلم-الإنسان متوسط الثقافة-في عالم الغرب لا يزال مثلما كان في القرن التاسع عشر، مزيجا غير متجانس يجمع بين الالتزام المسيحي وبين النزعة الطبيعية التفاؤلية للقرن التاسع عشر.

والماركسيون أبعد ما يكونون عن الاندثار، ولقد عانت عقيدتهم في روسيا ذات المصير الذي يصادف أكثر العقائد الإصلاحية حين تصبح عقائد رسمية وإن عملية تحويل الماركسية في روسيا من عامل تفجير-أو من مثير-إلى عامل تسكين استغرقت عدة عقود. ووصلت إلى حد أن أصبح المواطن الصالح في الاتحاد السوفياتي لا يقلقه التباين بين الشعار الماركسي

القديم «من كل حسب قدرته إلى كل حسب حاجته»، وبين وجود من يحيون داخل الاتحاد السوفيتي حياة تضارع حياة المليونيرات في أمريكا. والحقيقة أن أي مفكر غربي ليس بإمكانه أن يعطى تقييما منصفا نزيها عما تعنيه الماركسية داخل روسيا والدول الخاضعة لنفوذها. فليست لدينا الحقائق اللازمة لذلك، نظرا لعدم توفر سبل تبادل الأفكار والمعلومات بحرية بين النظامين الأعظمين المتنافسين في عالم اليوم. بل والأهم من ذلك أننا لا نملك الظروف الضرورية لتوفر درجة معقولة من استقلال الرأي وتجرده. ومن الواضح أن الماركسية لا تزال في أنحاء كثيرة من العالم عقيدة نامية فاضلة لا يسع المرء إسقاطها ببساطة تحت زعم أنها أمر خبيث فاسد، بل يتعين اعتبارها على أقل تقدير عرضا خطيرا ناجما عن فشلنا في استعادة درجة من الاستقرار الاجتماعي الذي سبق أن حققه الغرب خلال القرن التاسع عشر.

أما عن النزعة القومية، فلا تزال تبدو خلال القرن العشرين أقوى عامل وحيد بين شبكة المصالح والعواطف والأفكار القائمة التي توثق عري الروابط بين الناس داخل جماعات سياسية قائمة على وحدة الإقليم أو الأرض. ونظرا لأن النزعة القومية ذاتها تعد مركبا يجمع في تآلف كل شيء تقريبا تنطوي عليه الحياة الثقافية الغربية، لذلك فإنها أصبحت أشبه بما تبقى من كل الأشكال السياسية المجردة التي تناولناها في الفصول القليلة الماضية سواء بالنسبة للشيوعية الروسية (عل الرغم من المبادئ النظرية الأممية واللاقومية التي ترتكز عليها الماركسية الأولى)، وبالنسبة للنازية في ألمانيا، والديمقراطية في أمريكا. ولا ريب في أن الوحدات التي تحاربت خلال الحرب العالمية كانت وحدات قومية. وإن أولئك الذين يكرهون الحرب، ويرجون زوالها، باتوا مقتنعين اليوم بالحاجة إلى دولة عالمية أو إلى عدد قليل من الدول الإقليمية تنتفي معها الدولة القومية كما نعرفها. واعتاد أكثر المؤمنين بالاتحاد العالمي على التحدث عن النزعة القومية باستخفاف وكأنها ابتكار صدر عن بضعة رجال أوغاد، وفرضه على العامة كرها سادتهم الخبثاء، وينظرون إليه وكأنه شر يمكن التخلص منه بفضل تشريعات ملائمة. ولعل القارئ المدقق يستبين هنا نظرة القرن الثامن عشر الساذجة عن الشر باعتباره نتاجا للبيئة، وبين البيئة في عصرنا الحديث

كموضوع يمكن أن يعالجه الأخيار بدلا من الأشرار. فقد كان الاعتقاد السائد في الماضي هو أن الأشرار صنعوا البيئة. ويذهب المؤمنون بالاتحاد العالمي إلى أن النزعة القومية ليست راسخة في قلوب الناس ولا هي عادة من عاداتهم، ولا عنصر من عناصر التفكير الشعبي-أنها على أقل تقدير ليست النزعة القومية التي تدفع الأمريكي إلى قتل الياباني، والياباني إلى قتل الأمريكي. بيد أننا لا نجد أي علامة تدل على صواب هذا الفكر. وفي رأينا أنه بات واضحا بالضرورة، بعد مضى مائتي عام على النزعة البيئية الساذجة للقرن الثامن عشر، أن النزعة القومية، حتى وإن كانت نتاج البيئة، إلا أنها محصلة قرون طويلة من التاريخ. ومن ثم فانه نتاج راسخ صلب يتعذر تغييره تغييرا كبيرا خلال جيل واحد بفعل ضغوط بيئية جديدة ومخططة-مثل القول بوضع دستور عالمي ملائم على الورق.

أن النزعة القومية إحدى وقائع الحياة، وهي حقيقة واقعة نشهدها ولا يسع أي عالم إغفالها. وهي ليست واحدة متطابقة في أي دولتين، نظرا لأنها عنصر من عناصر المركب الثقافي. ويمكن تجاوزها أو التعالي عليها، وهو ما فعلته الأقلية النشطة من دعاة الاتحاد العالمي-وان كنا لن نجد شيئا أمريكيا، «قوميا» مثل النزعة التفاؤلية، والإيمان بسحر الدساتير المكتوبة، والانفعال بالمجردات الأخلاقية السامية، وهو ما يكشف عنه أغلب الأمريكيين من دعاة إقامة حكومة عالمية. ولكن النزعة القومية في نظر جمهرة الناس عاطفة عميقة الجذور في حياتهم بكل شمولها. وهي موضوع دراسة مفيدة على يد علماء النفس الاجتماعيين الذين يقفون بأبحاثهم على عتبة جهد علمي لإقامة معرفة تراكمية. وأصبح بالإمكان طرح عدد من الأحكام التقريبية مثل القول بان النزعة القومية تأخذ أشد صورها عدوانية داخل الجماعات القومية التي تشعر أنها مقهورة مكبوتة وتعامل باعتبارها أدنى من سواها، وتبدو أقل عدوانية، وأشبه بذلك الضرب الثقافي المقبول لطعم الحياة الذي تصوره. مازيني، وذلك في الجماعات الصغيرة، المزدهرة نسبيا، ولكنها مستقلة سياسيا، مثل السويسريين والنرويجيين والأستراليين، بل إننا نجد بين الأستراليين ذلك الخوف من الجماهير الأسيوية الواسعة التي تضغط عليهم مما قد يفضي في السنوات القادمة إلى ظهور نزعة قومية انعزالية قاتمة. بيد أن موضوع النزعة القومية في شموله من أخصب

موضوعات النهج الجديد لدراسة العلاقات الإنسانية والذي سنناقشه في القسم التالي من هذا الفصل.

وهكذا فان أنماط المثل العليا للقرن التاسع عشر، والتي تغيرت بفعل خبرتنا الذاتية، لا تزال قائمة بداخلنا. إذ لا يزال لدينا محورتا الديمقراطي الذي يتعرض للهجوم من اليسار ومن اليمين. وثمة شيء آخر بقي لنا من القرن التاسع عشر وتتعين الإشارة إليه. ذلك أن مثقفينا ومفكرينا لا يزالون غرباء عن عامة الناس، ولا يزالون على تمردهم، ولا يزالون غير متفقين على الهدف الذي ينبغي أن يفضي إليه هذا التمرد. إن من يكتبون ويرسمون ويمثلون ويعظون لا يزالون فريقا منعزلا. حقا لقد مرت بأمريكا فترة قصيرة، فيما بين الكساد العظيم وحرب 1939- 1945، ابتهج خلالها الكتاب، مثل جورج بابيت من أوهايو، لإيمانهم بالديمقراطية والمبادرة الفردية، وبالإنسان العام، وبالأسلوب الأمريكي. بيد أنها كانت فترة قصيرة، أن لم نقل شهر عسل وهمي. وها هم الكتاب والفنانون قد عادوا مرة أخرى إلى تمردهم، يكتبون عن عالمنا وعن الناس ما يثير في النفس شعورا بالغثيان. وبعض هؤلاء ماركسيون من مختلف الطوائف من الستالينية التقليدية إلى آخر صورة من صور التروتسكية، واستمر آخرون يرعون ويحملون أفكارا معادية للديمقراطية أبرع وأذكى وأقل سوقية، ابتداء بأفكار إرفنج بابت وانتهاء بالفاشيين المثقفين حقا من أمثال عزرا باوند. وجميع هؤلاء سادرون في تذمرهم، حتى أنك سواء قلبت صفحات مجلة Partisan Review أو مجلة Atlantic Monthly أو حتى مجلة Reader‘s Digest لا تلبث حتى تصادف فيها مقالة يمكن أن تحمل عنوان «ما خطب.. .».

وأخيرا يمكن لنا العودة إلى ذلك الضرب الرائع من الأساليب المعمارية التي اتخذناها رمزا لتعدد وتباين الآراء في المجتمع الغربي المعاصر. فليس ثمة من يستطيع أن يحاج بأننا في منتصف القرن العشرين عدنا إلى العادة البشرية البكرة وهي البناء بأسلوب واحد في فترة زمنية بذاتها. حقا لقد ظهر خلال القرن العشرين أسلوب موحد بصورة معقولة (على الرغم من وجود بعض التباينات الفردية). وهو الأسلوب الذي سماه أكثر من استخدموه باسم «الأسلوب الوظيفي» ويعرف لدى العامة باسم (الحديث) وترتبط بهذا الأسلوب لوازم ملاءمة تتمثل في الزخرف «الديكور» الداخلي، والفنون

التشكيلية، بحيث يصبح بالإمكان بناء بيت وتأثيثه على نحو يتسق مع منتصف القرن العشرين وليس مع أي بعد زماني-مكاني آخر. وأضافت هذه الإمكانية عنصرا آخر إلى هذا المزيج. إن الكثيرين يضيقون بالأسلوب الحديث، وأكثر منهم لا يطيقونه لأنه أكثر تكلفة من سواه. والنتيجة هي استخدام أسلوب معماري حديث بعد الحرب العالمية أفاد من الأساليب القائمة واقتبس مباشرة من مدرسة العمارة الألمانية المعروفة باسم[12] (Gropiu's Bauhaus).

ولعل المثقف الغربي في منتصف القرن العشرين يدرك أن تعدد الآراء في العالم الحديث إزاء كل القضايا، كبيرها وصغيرها، هو أمر جديد، نسبيا، في تاريخ البشرية. ويساوره لهذا قدر غير قليل من الخوف خشية أن نعجز عن الالتزام به. ومن ثم ينشد مركبا جديدا، وعقيدة جديدة، وأساسا مشتركا للاتفاق بشان القضايا الكبرى. ولكنه لا يكاد يملك البدايات الأولى لمركب روحي جديد، ولا لشيء ما جديد تماما وحديث معاصر يمكن على الأقل إضافته إلى المزيج مثلما أضيف الأسلوب المعماري الحديث إلى الأساليب السابقة عليه. وليس معنى هذا أن زماننا صفر من روح العصر الخاصة به، عاطل عن أي نكهة مميزة له، أو عن أي لمسات تميز أسلوبه والتي يعرفه بها المؤرخون فيما بعد. ولعل الأصح هو القول بأننا وإلى حد كبير لسنا أكثر من ضرب أو صورة مختلفة ضمن نمط ثقافي ثابت نما ونتج عن العصور الوسطى ثم تمايز خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر. ولعل الحقيقة هي أن أكثر الأمور جدة في حياتنا الفكرية ليس شيئا جماليا، على الرغم من موجة الأسلوب الحديث Modernism بل النزوع إلى دراسة الناس والعلاقات الإنسانية وهو ما قد يمثل البدايات الأولى في واقع الأمر لما سبق أن عبرنا عنه طويلا في عبارة قصيرة:-العلوم الاجتماعية.

نزعة معاداة العقل: تعريف في كتاب «السياسة» لأرسطو

غير أن هذا النزوع في كثير من صوره الملموسة نزوع قديم جدا-إذ نجد آثارا له في كتاب «السياسة» لأرسطو-وقد نخطئ إذا تصورناه علامة على البدايات الأولى للدراسة العلمية الصورية للعلاقات الإنسانية. وربما ما نسميه هنا نزعة معاداة العقل تبدو في نظر مؤرخي المستقبل مجرد رافد من روافد ثقافتنا في القرن العشرين. وجزءا من روح العصر، وجانبا من

الكيان الشامل لاتجاهاتنا نحو الحياة والكون، أي شيئا يتجاوز المعرفة التراكمية أو العلم. ولعل من الأسلم والأحوط لنا هنا أن نعالج نزعة معاداة العقل، خاصة من حيث صلتها بدراسة الإنسان في المجتمع، باعتبارها إحدى المظاهر المميزة لروح عصرنا.

لعل الاسم غير موفق، خاصة في تأكيده على السلب أو المعارضة، ومع هذا فليس لدينا حتى الآن ما هو أفضل منه. إذ يجب أن يكون واضحا الآن أن أي محاولة تستهدف التحديد بالاسم أن هذا النزوع يقدر موضوعيا، لنقل مثلا، العاطفة ويعلى من قدرها على التفكير، ويرى القلب أسمى من الرأس، وأن الحوافز والدوافع، أو إذ ا شئت مصطلحا فرويديا، أ ن «الليبيدو» أو أل «هو» أفضل من العقل، فان مثل هذه المصطلح تشويه لطبيعته الحقة. إن من يعادي العقل بالمعنى الذي نستخدم به المصطلح هنا، إنما يتمثل موقفه أساسا في أنه لا يرى أداة الفكر أداة فاسدة بل ضعيفة لدى أكثر الناس وفي أغلب الأوقات. ويتفق الرومانسي مع توماس هارب على أن «الفكر آفة الجسد» ويدرك المعادي للعقل أن الفكر يبدو في أغلب الأحيان تحت رحمة الشهوات والأهواء والعواطف والعادات والأفعال المنعكسة المشروطة وغير ذلك كثير في حياة الإنسان مما يخرج عن التفكير. وليس ثمة إجماع لسير الحظ على مصطلح واحد للدلالة على هذا كله. وسوف نستخدم في كتابنا هذا عبارة نزعة معاداة العقل «للدلالة على محاولة الوصول عقليا لتقييم سليم للأدوار الفعلية للعقلانية واللاعقلانية في الشئون الإنسانية. بيد أن المصطلح مستخدم على نطاق واسع لوصف شيء آخر مختلف تماما-إطراء اللاعقلانية، ومدح اللاعقلانية باعتبارها النشاط الإنساني الحقيقي المرغوب فيه، وذم العقلانية. ومثل هذا الاتجاه العازف عن العقلانية المحب للاعقلانية نؤثر تسميته» الرومانسية «مثل رومانسية جوته» الوجدان كل شيء» وعبر ورد زورث عن مقته للاستدلال العقلي بكلمات قاطعة حين قال:

نبضة واحدة من مرج نضر
قد تعلمك عن الإنسان
عن الشر والخير الأخلاقيين،
أكثر مما يمكن أن يعلمك جميع الحكماء

كفى علما وفنا
واطو كل تلك الأوراق العقيمة
وتعال معي حاملا قلبا،
يرى ويستوعب

وإن العاشق الحديث لما هو لاعقلاني، مثل كثيرين ممن دافعوا عن النازية، يمضي بعيدا ويتجاوز كثيرا هؤلاء الرومانسيين الأوائل، ولكن جذر الفكرة يرجع دائما إلى النزعة الرومانسية. ولسوء الحظ أننا نلمس مثل هذا الخلط بالنسبة لمشكلة هامة جدا تتعلق بالمصطلحات. غير أننا سنحاول جاهدين استخدام مصطلح «المعادي للعقل» دون مدح أو قدح، لوصف محاولة تحديد مكان العقلانية في السلوك البشري العقلي.

وهكذا ذهب من يعادي العقل إلى التشكك في نوع محدد من التفكير المجرد الاستدلالي في القضايا الكبرى من النوع الذي صادفناه مرارا في هذا الكتاب، وربما لن يكون أكثر وضوحا في مكان آخر مما هو عليه في الفقرة التي اقتبسناها من هيجل في ص 138 ولكن من يعادي التفكير العقلي هو الوريث الحقيقي للتنوير، إنه يؤمن في أعماق نفسه بقدرة الفكر على أن يجعل حياة الإنسان على هذه الأرض أفضل مما هي عليه، وهو في الوقت نفسه معارض لفلسفة التنوير التي ترى أن التعليم العام يمكن أن يعلم بين عشية وضحاها كل إنسان أن يفكر تفكيرا صحيحا، وهو بذلك كثيرا ما يبدو أنه يستخف بأداة الفكر. وإن فرويد ذاته الذي دأب بعض ذوي العقل المرهف على النظر إليه خطا باعتباره رسول الانغماس في الملذات، الانغماس العميق الأسود الغريزي، إنما كان يؤمن، شان كل فلاسفة القرن الثامن عشر، بقوة الحقيقة-الحقيقة العلمية المؤكدة حسب القواعد المرعية-وقدرتها على دعم السلوك الخير لدى الفرد الذي نال حظا من التوفيق في تعلم الحقيقة. ولكن-وهذا فارق على جانب كبير من الأهمية-ظن فيلسوف القرن الثامن عشر أن كل ما يحول بين الفرد وبين تعلم الحقيقة هو قشرة عفنة من مؤسسات بالية تمثلها الكنيسة الكاثوليكية والملكية الفرنسية، بينما ظن فرويد أن الأمر ليس قاصرا على مجموعة مؤسسات عتيدة مكينة بل تشتمل كذلك على مجموعة قوية راسخة من العادات والميول الشخصية، وطائفة منيعة من العادات التي تأصلت أثناء

الطفولة البكرة، فهذه كلها عنده تقف حائلا بين الفرد وبين تعلم الحقيقة. بل أن فرويد قبل أن يشيخ ويعاني من النفي والشقاء لم يراوده أمل في أن يتمكن الكثيرون من البشر من تخطي العقبات وشق الطريق إلى هذا النوع من الحقيقة في فترة وجيزة.

وان الآمال المعتدلة التي ترجو تحسنا وئيدا في العلاقات البشرية- تحسنا اعتبره بعض أعداء التفكير من ذوي الميول اليسارية أمرا تعوزه حسنات الطوباوية-تكشف عنها عبارة اقتبسناها من جراهام ولاس. وجراهام ولاس إنجليزي فأبى المذهب، عاش أيام ويلز وشو وعائلة ويب، ويعتبر عضوا تقدمي النزعة من أعضاء مجلس لندن الإقليمي، ومؤلف كتاب (الطبيعة البشرية في السياسة) الصادر في لندن عام 1908. قدم ولاس دراسة «واقعية» ومعتدلة في عدائها للتفكير العقلي عن السياسة البريطانية، أشار فيها إلى أن الناخبين لا يفكرون بعقل هادئ ومنطقي إزاء الأمور المطروحة عليهم، بل إنهم كثيرا ما يمسكون عن ممارسة المصلحة الذاتية الذكية وإنما يتأثرون بالمداهنة والتملق ودغدغة الأهواء ووسامة المرشح ويتأثرون قبل كل هذا بالمرشح الذي يوليهم اهتماما وانتباها شخصيا كأفراد وذلك حين يمارس معهم أعمالا بسيطة تافهة كان يناب المرء منهم بالاسم. وحزن ولاس حزنا شديدا، عندما انبرى له بعض رفاقه في حزب العمال واتهموه بأنه يخون حزبه ورفاقه لصالح العدو باتباعه هذه النزعة المعادية للتفكير العقلي. وكتب في هذا يقول:

«ربما جاء الفكر متأخرا في سلم التطور، وربما يكون ضعيفا كقوة دافعة وهو أمر يدعو للأسى، ولكن بدون هدايته لن يجد إنسان أو تنظيم سبيلا آمنا وسط تلك التعقيدات الواسعة المجهولة التي يشتمل عليها الكون كما تعلمنا أن نراها».

ويصر من يعادي التفكير العقلي على أن الإنسان مخلوق معقد، يتعين دراسة سلوكه قدر المستطاع دون تقيد بمفاهيم مسبقة عن الخير والشر في هذا السلوك. ويتخذ من مكانة السلوك الخير ذات الموقف الذي يتخذه من مكانة التفكير المنطقي في حياة البشر. وهو لا ينكر الفارق بين الخير والشر، ولا يتردد في إيثار الخير على الشر. وإنما ما يؤكده ويصر عليه هو أن الحكم استنادا على الشواهد التي توفرها لنا ملاحظة ما فعله الناس أو

يفعلونه ينطوي على قدر كبير من الضلال، وأن-وهذا هو الشيء الهام، ليس ثمة على ما يبدو علاقة علية مباشرة وبسيطة بين المثل العليا الأخلاقية للناس وبين سلوكهم. ولهذا يعود ليردد ثناء بيكون على مكيافيللي مؤكدا أنه كان رائدا لاتجاه العداء للتفكير العقلي حين قال: «كم نحن مدينون لمكيافيللي وآخرين ممن سجلوا ما يفعله الناس لا ما ينبغي عليهم أن يفعلوه».

جملة القول: أغلب أعداء التفكير العقلي يقبلون عموما أهداف النظام والسعادة والحرية الفردية وغير ذلك مما نقرنه بالتنوير، ولكنهم يؤمنون بان هذه الأهداف إنما تتحقق على الأرض بصورة منقوصة وعلى نحو وئيد للغاية، ويعتقدون أن أفضل السبل لبلوغها ليس الوعظ بضرورة تحققها وليس الادعاء بأنها قد تحققت (وهو زعم شائع في أمريكا لدى رجال التربية والصحافة والدين الذين يخاطبون جماهير واسعة) بل العمل المثابر الدؤوب من أجل بناء علم اجتماعي أصيل مرتكز على مناهج للمعارف التراكمية أكدتها طول التجارب، ثم الأمل في أن يستخدم الناس هذه المعارف لعدم الخير دون الشر. وهم على اتفاق تام بشان ما هو خير، أكثر من اتفاق الشباب المؤمن بسيادة الشهوات والنزوات على سلوك البشر، وحديثو عهد باكتشاف أن الأفكار البشرية عن الجميل والخير ليست متطابقة في كل من غينيا الجديدة ونيويورك. وهم أشد اختلافا في الآمال. مثال ذلك أن باريتو، الذي سنعرض له بعد قليل، لم يكن لديه في عام 1923 سوى بصيص أمل واه في أن يستعين الناس على نحو أفضل بمعارف العلوم الاجتماعية ابتغاء دعم الخير على ظهر الأرض. كذلك فان رجال علم الاجتماع الأمريكيين المتأثرين بنزعة معاداة العقل (وإن أبوا وصفهم بهذه الصفة) ونذكر من بينهم كلايد كلوكون Clydde Klukhohn بجامعة هارفارد، والكسندر ليتون Lieghton بجامعة كورنيل، يلتزمون على الأرجح بالتقليد الأمريكي، ويؤمنون بان المعارف الجديدة ستوظف إجمالا في تحقيق غايات خيرة-أي سيجري استخدام العلوم الاجتماعية بهدف تعزيز صحة المجتمع وأسلوب أدائه لوظيفته ليتم على أكمل وجه مثلما جرى استخدام العلوم الطبيعية لدعم صحة البدن.

نزعة العداء للعقل المعاصرة:

سبق أن لحظنا كيف أن علماء الطبيعة من أمثال نيوتن وداروين انعقد

لهم لواء ريادة وتوجيه العلوم الاجتماعية. وها نحن في عصرنا الراهن نجد التوجيهات الأساسية تأتى من علم الحياة (البيولوجيا) وعلم النفس. ولعل أبرز شخصيتين لهما نفوذ مؤثر على الدراسات الاجتماعية هما بافلوف وفرويد، وكلاهما من علماء النفس الذين تمرسوا أساسا على علم وظائف الأعضاء (الفسيولوجيا) وعلى العلوم البيولوجية الأخرى. ونلفت نظر القارئ إلى أننا لا نبحث هنا دلالة دراساتهما الاحترافية المتخصصة جدا، بل الذي يعنينا هو نفوذهما على تيارات الفكر العامة التي سادت بين ذوي الاهتمامات والممارسات المختلفة فيما يتعلق بالشئون الإنسانية.

ويعد بافلوف حالة أكثر سهولة وبساطة. وأهم ما عرفه العالم عن جهود هذا العالم الروسي داخل معامله، وهو الذي حظى استقلاله باحترام كل من الحكومتين القيصرية والسوفيتية هو العبارة الذائعة عنه «الأفعال المنعكسة الشرطية» وأضحت كلاب بافلوف معروفة معرفة لم تظفر بها أي حيوانات تجارب أخرى. وإن أكثرنا يعرف بخبرته الذاتية أننا حين نكرر تقديم الطعام مرات عديدة مصحوبا بإشارة محددة، ك[ق ناقوس مثلا، فان الحيوان يسيل لعابه عند سماع الإشارة دون تقديم الطعام. والمعروف أن الاستجابة الطبيعية للطعام، أي استجابة الكلب غير المدرب، تحدث عادة عندما يضع الكلب الطعام داخل فمه فعلا. ولكن بافلوت حصل على هذه النتيجة ذاتها بصورة مصطنعة عن طريق إشارة لا تشبه الطعام وليس رائحته. ووضح بشواهد جلية أن التدريب (الاقتران الشرطي) يمكن أن يحدث استجابات تلقائية لدى الحيوان مماثلة للاستجابات الفطرية. فالأفعال المنعكسة الشرطية الخاصة بسيلان اللعاب المقرن بإشارة معينة هي ذات الأفعال المنعكسة الطبيعية لسيلان اللعاب عندما نقدم طعاما شهيا للحيوان.

والمعنى العام الذي استقاه عالم الاجتماع من هذا هو ما يلي: إن آراء القرن الثامن عشر عن أثر البيئة (التدريب والتعلم) من نوع الآراء التي عبر عنها بوضوح روبرت أوين قد تأكدت بمعنى أن بالإمكان معالجة البيئة بحيث تكتسب الكائنات الحية استجابات جديدة. ولكن-وهذه لطمة قاسية لنزعة التفاؤل عند القرن الثامن عشر-ما أن يرسخ هذا التدريب حتى تثبت النتائج وتصبح جزءا من كيان الكائن العضوي الحي وكأنها نتاج الوراثة

وليس البيئة، ويتعذر تعديلها بل ويستحيل أحيانا. وقد حاول بافلوف بعد أن أتم تدريب كلابه، أن يخلط بين الإشارة التي تدرب عليها الكلب وبين إشارات أخرى، كما حاول إحباط الكلاب وإثارة البلبلة لديها بان يمتنع عن تقديم الطعام لها عند الإشارة المحددة التي اعتاد تقديم الطعام مقترنا بها، وهكذا حتى نجح في إحداث أعراض وثيقة الشبه بأعراض العصاب بل الذهان[13] عند الإنسان.

وطبيعي أن عالم الاجتماع المدقق ما كان ليأخذ نتائج دراسات بافلوف عن الأفعال المنعكسة أمورا مسلما بها ويطبقها كما هي دون نظرة نقدية على السلوك الإنساني عامة. إنه لن يفترض على سبيل المثال أن المواطن من ولاية فيرمونت الذي يصوت لكل قائمة المرشحين الجمهوريين إنما يسلك على نحو ما يسلك الكلب حين يسيل لعابه حسب ما تعود عند سماع الجرس. بل إن تأييد المرشح في ولايته المغلقة عليه ليس عملية انعكاس شرطي. غير أن عالم الاجتماع المدقق يرى أن مفاهيم مثل مفهوم الانعكاسات الشرطية إنما تلقي ضوءا على جانب كبير من السلوك البشري الذي تحكمه العادة. ويرى المعادي للتفكير العقلي أن أعمال بافلوف تمثل برهانا إضافيا يؤكد أن الجانب الأعظم من سلوكنا لا يحدده-بل ولا يؤثر فيه كثيرا-ما يجري في لحاء المخ.

ولكن فرويد شخصية أكثر تعقيدا من بافلوف-بل إنه في الحقيقة من أعقد الشخصيات التي عرفها التاريخ الفكري في الغرب. فهو عالم نشأ وترعرع في ظل عقيدة حرفي بسيط يؤمن بالكون المادي وقد أسقط منه كل ما هو غيبي. وتربى على عقيدة العالم الذي يحتقر كل الأفكار الميتافيزيقية فيما عدا الميتافيزيقا الوضعية الضمنية للعلم الحديث التقليدي. وإن أعماله كلها مركب يثير الحيرة من العلوم الطبيعية مع ميتافيزيقا تشاؤمية (وان غلب عليها طابع مسيحي)[*1] وليس بالإمكان في حدود الإطار المرسوم لكتابنا هذا أن نقدم دراسة فاحصة كاملة عن مظاهر التعقد عند فرويد. فضلا عن أن أعماله شان أعمال كل كبار المفكرين أصحاب المذاهب، تبدو مختلفة تماما في نظر الغرباء عنه وفي نظر المؤمنين الحقيقيين. لقد ابتدع منهجا لمعالجة ضروب معينة من عجز الإنسان، تصورها الباحثون عادة

(*1) المعروف أن سيجموند فرويد يهودي. (المترجم).

مظاهر عجز عقلي-الانهيار العصبي، حالات العصاب وما شابه ذلك. ويسمى هذا المنهج التحليل النفسي. ويتعين أن نميز بينه وبين الأسلوب التقليدي في معالجة المرض العقلي الذي يلتزم به عادة أطباء تدربوا تدريبا خاصا كأطباء للأعصاب ونعني بذلك الطب النفسي. وعلى الرغم من أن التحليل النفسي الفرويدي كجزء من العلوم الطبية قد حظى بسمعة طيبة وشهرة واسعة بين الأطباء التقليديين في عام 1950 تجاوز بها كل ما كان متوقعا له منذ بضعة عقود، إلا أنه لا يزال هناك من يراه بدعة، وعقيدة قاصرة على طائفة متحمسة له. ويصدق هذا بوجه خاص عندما يتوسع أصحاب هذا المذهب، مثلما توسع فرويد ذاته في أواخر حياته، وطبقوا أفكار فرويد التي استقاها من علاج الأمراض العقلية على أكثر مجالات العلوم الاجتماعية. أخيرا فان مما زاد من صعوبة دراسة فرويد أنه دأب على تعديل وتنقيح أفكاره الأساسية. بحيث بات من الخطورة بمكان أن نأخذ مذهبه على أنه لشيء كامل وتام في أي وقت بذاته.

اقتدى كثيرون بفرويد في دراسة السلوك البشري ممن لا يعرفون شيئا، أو يعرفون القليل عن التحليل النفسي وبنائه الفوقي الميتافيزيقي. وان القرن الذي نعيش فيه هو حقا القرن الذي أصبح فيه علم النفس موضة العصر، واعتاد المتعلمون حين يثرثرون على استخدام المصطلحات النفسية تماما مثلما اعتاد مرتادو صالونات القرن الثامن عشر على الثرثرة حول قوانين الفيزياء والفلك التي اكتشفها نيوتن. وأكثر تلك المصطلحات التي تجري على الألسن سبق أن صاغها فرويد ذاته-الليبيدو، وعقدة أوديب، والجنسية الطفيلية، والتسامي أو الإعلاء. ولعل أكثرها شيوعا عبارة «عقدة النقص» التي ابتدعها تلميذه آدلر، الذي اختلف مع أستاذه فيما بعد، وانشق عليه وأقام مدرسته النفسية الخاصة به.

ونحن معنيون هنا، كما اعتدنا في كتابنا، بهذا الجانب من فكر فرويد الذي شاع بين فئات المثقفين، فهو الذي يهمنا هنا أكثر من أهميته المهنية في مجال علم النفس والطب. ولهذا يكفينا أن نقدم موجزا تخطيطيا لأفكاره الأساسية في عام 1920. يرى فرويد أن الناس تعمل وتتصرف في حياتها وفق مجموعة من «الدوافع» أطلق عليها أول الأمر اسم «الليبيدو» وقرن بينها بصورة وثيقة وبين الرغبات الجنسية، ثم أطلق عليها فيما بعد

اسم «الهو» (أل «هو») وخفف قليلا من حدة الطابع الجنسي فيها. وال «هو» عند الإنسان جزء من اللاشعور. إنه يرغب ويشتهي ويدفع الفرد إلى الفعل ولكن مجمل السلوك البشري عند المرء ينطوي على جانبين آخرين من النفس البشرية هي الأنا والأنا الأعلى وضاق علماء الطبيعة التقليديون كثيرا بهذا التقسيم إذ لم يجدوا سبيلا لتحديد مواضع أل «هو» والأنا والأنا الأعلى في مخ الإنسان أو في أي مكان آخر من الجسم عن طريق التشريح. فلم يحدث أن «رأى» أحد «الهو» ولا حتى من خلال الميكروسكوب ولم يكن فرويد في واقع الأمر آثما قي حق العلم الأصيل-فلم يكن محك اختبار هذه المفاهيم هو ما إذا كان بالإمكان إدراكها كجزء من الخبرات الإنسانية الاستقلالية بمساعدة الأجهزة والأدوات بل المحك هو ما إذا كانت تفيد وما إذا كان استخدامها يعين على فهم السلوك البشري بصورة أفضل.

والأنا كله-أو كله تقريبا جزء من الحياة العقلية الواعية للإنسان، ولكنه ليس نشاطا منطقيا محضا، إنه الحكم أو الحكم، والرقيب على مصالح الكائن الحي ككل، والوسيط الذي يفصل بين الرغبات المتصارعة الصادرة عن الهو والداخلة في الشعور. ويقمع الأنا بعض هذه الرغبات خاصة إذا بدت للأنا من التنوير الذي يثير خزي الشخص. غير أن هذه الرغبات تستمر قوية فعالة داخل الهو اللاشعوري. ويتسامى بعضها، ويتحول من هدف جنسي، على سبيل المثال، إلى فن أو شعر أو تسلط على الناس. وينطوي الأنا الأعلى على بعض العناصر التي تندرج تحت الانعكاسات الشرطية. ويحدث أن كل الأفكار التي تعلمها المرء عن الصواب والخطأ، عن أسلوب السلوك «الصحيح» والأفكار «الصحيحة» التي يتعين عليه أن يؤمن بها تؤثر من خلال الأنا الأعلى على سلوك الشخص والأنا الأعلى لا شعوري جزئيا، إذ إن بعض أوامره مغروسة منذ الطفولة، ومن ثم فإنها لا تسري وفق العملية المنطقية، ولا تواجهه بمشكلات لها حلول بديلة. والأنا أشبه بضمير فردي غير مسيحي إلى حد ما، والأنا الأعلى أشبه بالضمير الاجتماعي أو الجمعي يؤثر على الفرد ويعمل بداخله. ويتوسط الأنا بين الهو وبين العالم الخارجي للواقع المادي، ويتوسط الأنا الأعلى بين الهو وبين العالم الخارجي للمثل العليا، أي عالم الأشياء الأسمى والتي أضفى عليها

فرويد أخيرا نوعا من الحقيقة الموضوعية.

وفي الشخص السليم يتعاون الهو والأنا والأنا الأعلى لكي يظل واعيا بوقائع بيئته، ولكي يتمكن من ملاءمة سلوكه وفق مقتضيات هذه الوقائع، بحيث يكون في المحصلة العامة إنسانا سعيدا، ومواطنا صالحا. أما في الشخصية العصابية فإن الرغبات التي يحبطها نقيض الأنا أو الأنا الأعلى تطرد وتعود إلى اللاشعور حيث تظل حية دافعة على نحو ما يجب أن تكون الرغبات. وتشكل مادة أحلام المرء. وتبرز في صور مقنعة (ولكنها غير متسامية بالضرورة) في أنواع السلوك التي لا تتسق مع السلوك السوي والتصرف المعقول-أي في صورة مخاوف استحواذية Obsessive أو تهرب من المسئوليات العادية، أو قلق واضطراب واهتياج، أو في كل مظاهر السلوك المتباينة التي نصفها اليوم بالعصابية. ويجب أن نلاحظ أن هذه الرغبات المحبطة موجودة في اللاشعور، وأن المرء العصابي لا يعرف حقيقة ماذا يريد.

وأفكار فرويد الأساسية عن العلاج-وهذه هي التي دعتنا إلى تصنيفه كواحد من أبناء التنوير-يمكن وصفها إيجازا بأنها أسلوب معقد عسير (وباهظ التكاليف) لتعريف المريض بما يريده حقيقة. ويعنينا أن نخص بالذكر هنا أن فرويد اعتقد أن الكبت الأولى، أي ما تم في بادئ الأمر أو في الأصل من دفع لرغبات معينة وردها إلى الهو، يشكل مصدر الشر الصدمة Trauna أو الجرح الذي أصاب نفس الفرد. ورأى أن هذا الجرح أو الصدمة تعود إلى الطفولة، وأنها مقرنة بواقع الرغبات الجنسية البكرة جدا للطفل والتي نرفضها ثقافتنا رفضا قاسيا، وأن كلا من الأنا والأنا الأعلى عند الطفل يتعلمان على نحو قاس فظ ألا يسمحا أبدا بمثل هذا السلوك. ويؤمن فرويد بان السنوات الأولى من الطفولة ذات شان هام جدا حتى وإن لم تنطو حياة الطفل على حدث يكون سببا لمشكلة ما في حياة الطفل المقبلة. ولكن كيف يتسنى للمرء أن يسبر أعماقه بحثا عن هذه الأمور المنسية ؟ السبيل الوحيد إلى ذلك عملية طويلة من «التداعي الطليق» تجعل المرء يعود بذاكرته محلقا في عالم الماضي يستعيده يوما بعد آخر، بينما المحلل النفسي إلى جواره يلحظ ويرقب المفاتيح الدقيقة الخافية كلما طفت على سطح تيار الذكريات مع الاستعانة في ذلك أيضا ببعض الأحلام

سواء منها أحلام معاصرة أو أحلام قديمة يتذكرها.

لن نحاول هنا بطبيعة الحال تقديم عرض تفصيلي لمنهج فرويد في العلاج. والنقطة التي ينبغي أن تكون واضحة هي ما يلي: اعتقد فرويد أن المرء حزمة مختلطة ومتشابكة من الأفكار والرغبات لا يمكن فهمها وتفسيرها إلا بجهد شاق للغاية. ولكن يستطيع المحلل النفسي بعد بحث طويل مستفيض أن يبين للفرد لماذا سلك على نحو ما كان يسلك، ثم يكف بعدها المرء عن السلوك السيئ الضاري وبأقرانه. وحرى بنا أن نلاحظ أن فرويد لم يتخذ موقف روسو القديم الساذج وقال نظرا لأن كل المشكلة نابعة برمتها عن الكبت إبان النشأة الأولى فان السبيل إلى تجنبها هو أن ندع كل امرئ يشبع شهواته منذ بداية طفولته، ونذير الهو يملي كل ما يريد. ويميل فرويد والفرويديون في الحقيقة إلى «التساهل» في تدريب الطفل وتهذيبه ويميلون إلى التعاطف مع الهدف المنشود بقدر ما تسمح به حرية الفرد في المجتمع. ويبدو أن فرويد ذاته لم يرضه أبدا مضمون أكثر الأنوات العليا عند البشر أي (الأمور الأسمى) في التقليد الغربي. ولكن الفرويديين لم يدعوا إلى العربدة والانغماس في الملذات. إنهم لا يريدون من المرء أن يكون عبدا لشهواته الفجة، وليسوا في الغالب الأعم، من دعاة نقض القانون والفوضى. إنهم أطباء متمرسون ينشدون الصدق في الالتزام بمعايير مهنة مرهقة ويحاولون أن يروا الناس كما هم في الواقع.

ولقد كان إسهام فرويد في مجال نزعة معاداة العقل المعاصرة إسهاما عظيم للغاية. وإن أعماله، بالإضافة إلى أعمال بافلوف وكثيرين غيرهما من علماء النفس وعلماء وظائف الأعضاء، تؤكد تأكيدا شديدا على اتساق الأفعال البشرية التي لا تشارك فيها أبدا، أو تشارك فيها بقدر ضئيل أداة الفكر التقليدية العقل عند أرسطو والقياس المسيحي، والعقل عند لوك والموسوعيين، بل وحاسة الاستنتاج عند نيومان. وأصبح الفعل في نظر أعداء التفكير العقلي نتاج الاستجابات التلقائية سواء طبيعية أم شرطية، ونتاج كل أنواع الدوافع اللاشعورية والحوافز وليدة التقاليد والعادات الاجتماعية، بل والأسس اللاهوتية والميتافيزيقية الناجمة عن التهذيب في مرحلة باكرة من العمر، والجانب الاشتراطي في أسلوب الفرد في الاستجابة للحاجة إلى اتخاذ قرار. ويرى المؤمن بنزعة العداء للعقل أن الفكر الاستدلالي

الواقعي عند الفرد بالقياس إلى الجزء الباقي من حياته يكاد يكون أقل من الجزء الصغير المرئي من جبل الثلج فوق سطح الماء بالقياس إلى الحجم الكلي لجبل الثلج. ومن ثم فإن النقطة التي يختلف بشأنها أعداء العقل ومعارضوهم هي الاستدلال العقلي في الحياة البشرية وليس الاستدلال العقلي. وإن تقليد التفكير الأمريكي الأخلاقي والسياسي ليس معاديا للعقل. والملاحظ أن ممارسة جانب كبير من السياسة الأمريكية والحياة الأمريكية-الإعلان خير مثال على ذلك-هي ممارسة معادية للعقل.

وإن جذور وأفرع هذه النظرة القائلة بان المكانة الفعلية الوظيفية لأداة الفكر في مجمل النشاط البشري على الأرض مكانة ضئيلة-ولنتذكر هنا أنها لا تبتهج ولا تبتئس لضآلة هذه المكانة-وهذه الجذور والأفرع يمكن تتبعها في كثير من مجالات الفكر الحديث. وتكمن جذور هامة لها فيما أخذه المفكرون الاجتماعيون عن داروين. إذ صار من الواضح أنه إذا اعتقد المرء عموما أن ما حققه الإنسان من نتائج طيبة في صراعه من أجل الحياة كان بفضل مخه، فقد ظهر في معظم الحالات الملموسة أن رجل الفكر لم يكن أنجح الرجال في الصراع من اجل الحياة.

وإن من أول وأهم كتاب القرن التاسع عشر الذين كتبوا عن الإنسان «كسياسي وأخلاقى» انطلاقا من هذه الفكرة هو الكاتب الإنجليزي والتر باجوت Bagehot مؤلف كتاب «الفيزياء والسياسة» (1869). ويعد هذا الكتاب من المحاولات الأولى للاقتداء بفكر داروين في دراسة شئون الإنسان. ولعل من الأجدر عنونة الكتاب «علم الحياة والسياسة» ذلك لأن باجوت إنما استخدم الفيزياء لمجرد الرمز إلى العلوم الطبيعية. وذهب إلى أن المرحلة الأولى لبناء الحضارة والتحول عن الحياة البربرية إنما كانت حالة من التزمت الشمولي للقانون والنظام-ليست دكتاتورية فردية، بل دكتاتورية شيء آخر سماه باجوت «كعكة العرف». ففي مجال التنافس بين الجماعات إنما تكسب عموما الجماعة صاحبة افضل نظام أي من تملك «كعكة عرف» أشد صلابة وحزما. ولكن في المرحلة التالية يلعب العقل الابتكاري دورا، أكبر، إذ يقدم أفكارا جديدة تمكن إحدى الجماعات من التصدي للبيئة على نحو افضل من غيرها، ثم يأتي بعد ذلك «الحكم بالشورى» أو الحكم من خلال الحوار والذي يعد علامة من علامات العصر الحديث.

قد يبدو كل هذا وكأنه رجع صدى للنظرة الفكتورية التقليدية عن التقدم في خط واحد. ولكن باجوت حريص على أن يؤكد على أنه حتى بعد تقسيم كعكة العرف بالأفكار الجديدة، فان المجتمع الناجح سيظل محتفظا بقدر كبير من السمات القديمة اللاعقلية، وإلا فإنه سوف ينهار. لقد فسر نجاح الديمقراطية تفسيرا بدا لعصره متناقضا وهو بالنسبة لنا نموذج للتفسير المعادي للعقل. إن المشكلة الكبرى بالنسبة لحضارة صنعها الإنسان العاقل هي أن البشر قلقون، نافذو الصبر، وحيوانات جامحة، تلح دائما في طلب شيء ما، وأن الفضيلة الكبرى للحكم بالشورى أنه يرجئ التصرف ويستغرق وقتا في الحوار والنقاش وهدر الكلام، وهكذا يهيئ فسحة من الوقت لكي تعمل الطبيعة عملها للعلاج والنسيان. ويقرر باجوت أن مشكلة الشعب الفرنسي أنه عقلي ممعن في العقلانية مسرف في اهتمامه بالأفكار حتى لا يستطيع تحقيق القدر الكافي من الاستقرار السياسي، بينما رأى الشعب الإنجليزي في جملته قادرا على التصدي لإغراء الانغماس في التفكير المجرد، وأن لديه الغباء اللازم لدفع الديمقراطية على الطريق لتؤتي ثمارها.

وإن نيتشه ذاته الذي دعا في إحدى حالاته المزاجية إلى الإنسان الكامل أو (السوبرمان) وكتب عن زرادشت نثرا حكى فيه نثرا لكتاب المقدس هو ذاته الذي كان، في حالة مزاجية أخرى، رائدا للنزعة المعادية للتفكير العقلي. حاول نيتشه ما سماه «التاريخ الطبيعي للأخلاق»-أي إجراء مسح سريع للطريقة التي يسلك بها الناس واقعا وفعلا، وعلاقة ذلك بالطريقة التي تصوروا بها ما كان ينبغي عليهم أن يفعلوه. وربما أغوته كثيرا، شان الكثيرين من أصحاب هذه المدرسة، مفارقة معارضته للاعتقاد العام لدى البشر بان سلوكهم نابع منطقيا من معتقداتهم. علاوة على هذا، أنه عجز عن مواصلة إنجاز دراسته على نحو منظم، ومن ثم كانت كل أعماله سلسلة من الحكم والأقوال المأثورة، وكتابا طويلا مبتذلا مملا غير مألوف. ومع هذا فقد ركز نيتشه بوضوح على نقطة أخرى من النقاط الأساسية التي يصطنعها المفكر المعادي للعقل، وهي ذات النقطة التي اختارها مكيافيللي نفسه. ونعني بذلك ملاحظة أن الناس في الغالب الأعم يحققون أهدافا نافعة لهم وللمجتمع عن طريق الالتزام في سلوكهم بأفكار خاطئة.

«أن زيف رأى ما لا يعد عندنا أعراضا عليه انه قد يعني هنا أن لغتنا الجديدة تبدو ذات جرس شديد الغرابة. والسؤال هو إلى أي مدى يعد هذا الرأي معززا للحياة، حافظا لها، وحافظا للنوع، وربما راعيا للنوع. ونحن أساسا أميل إلى تأكيد أن أكثر الآراء زيفا (ومنها الأحكام التركيبية القبلية) أكثرها لزوما لنا، وأنه بدون التسليم بخيالات منطقية، وبدون مقارنة الواقع بعالم متخيل تماما عن المطلق والثابت الذي لا يتغير.. لن يستطيع الإنسان العيش. بمعنى أن نبذ الرأي الزائف نبذ للحياة أي نفي لها. والتسليم بالكذب كشرط للحياة وهو ما يعني يقينا أن نشكك في الأفكار التقليدية عن القيمة بطريقة خطرة، وأن أي فلسفة تغامر بذلك تكون قد وضعت نفسها بعيدا عن نطاق الخير والشر».

ومع مطلع القرن العشرين، بدأت بعض أفكار النزعة المعادية للعقل في الرواج وسط فئات المثقفين، ثم أخذت وبأشكال أقل وضوحا في التسرب، إلى الوعي الشعبي. وإن جانبا كبيرا من وجهة النظر التي نسميها هنا «نزعة العداء للعقل» تمثلت منذ نشأتها الأولى في «الأسمى» الواعي بذاته، إنسان وعى من الحكمة ما يكفي ليشعر بضآلة الحكمة السائدة في العالم. وهذه نظرة تستحيل في سهولة ويسر إلى نوع من «الترفع الزائف، والإحساس بان الجماهير قطيع ونحن الحكماء قلة ولنا السيادة أو يجب أن تكون لنا. نجد هذا كله ماثلا في كل سطر من كتابات نيتشه الذي يعد بحق أوضح مثال لهذه النزعة في موقف الحركة الحديثة المعادية للعقل.» وثمة نزعة أخرى تتجلى واضحة كل إلى أقسى حد في فرويد، تؤكد إمكانية أن يعرف العامة حقيقة أنفسهم، وهي حقيقة أشد تعقيدا من نظرة القرن الثامن عشر إلى الإنسان، والتي إذا ما اكتشفوها أمكنهم أن يدخلوا بأنفسهم التعديلات اللازمة على هذا الواقع الجديد المرئي. وما أن يدرك الناس حقيقة الصعاب الواقعية القاتلة الناجمة عن التفكير القويم، فإنهم، وبناء على هذه النظرة الأكثر ديمقراطية، سيهتدون إلى طريق التفكير المستقيم.

وان أكثر الأطوار ألفة لنا لنزعة العداء للعقل المعاصرة يبرز هذا الجانب بوضوح. لقد حققت كلمة السيمانطيقا نجاحا بعيد المدى، وبخاصة في البلدان المتحدثة بالإنجليزية ابتداء من الكتاب المشتغلين بالفلسفة ممن يتسمون بالتعقيد والغموض من أمثال الفريد كورزبسكي ومرورا بأعلام

الأدب ذوي الأسلوب الرشيق من أمثال أ. أ. رتشاردز، إلى أصحاب الأسلوب السهل الصريح الذين يخاطبون العامة من أمثال ستوارت تشيز Chase. والسيمانطاقيا هي علم المعاني، ودراسة الطريقة التي يتواصل بها الناس ويتفاهمون مع بعضهم البعض. ويكشف لنا عالم السيمانطيقا على سبيل المثال كيف أن ثلاثة أشخاص مختلفين يرقبون سلوك شخص رابع قد يصفه الأول بأنه «جامد الفكر» ويصفه الثاني بأنه «عنيد» بينما يصفه الثالث بأنه «حازم». أن السلوك واحد، والكلمات التي يستخدمها المراقبون لوصف السلوك ليست واحدة بأي حال من الأحوال، ذلك لأن كل كلمة تدل على مشاعر معينة لدى كل مراقب. وتنقل هذه المشاعر بأسلوب غير أسلوب التقرير الموضوعي. فالكلمات إذن مشحونة بشحنات انفعالية، وليست مجرد رموز مثل س، ص في الجبر. فهنا عبارة «جامد الفكر» تفيد الرفض القاطع الشديد دون تفكير، بينما تفيد كلمة «عنيد» رفضا أقل شدة، أما «حازم» فتنطوي عل الثبات مع قدر من الموافقة والرضا. والدأب «والمثابرة» ينطويان في ثقافتنا على قدر أكبر من الرضا والقبول.

وهناك أيضا الكلمات الكبيرة الهائلة التي تنطوي على كل أنواع الخلط بين آمال ومخاوف البشرية، حتى أنه ليتعذر مع التحليل الدقيق لها-بل ويستحيل في رأي المصلح السيمانطيقي الغيور-أن تجد لها معنى محددا موضوعيا. من ذلك أن مصطلحات مثل الحرية والمساواة والأخيرة ليس لها مدلول في لغة أهل السيمانطيقا، فأنت لا تستطيع الإتيان بها لتكون موضوع البصر والحس. إنها أمور «فارغة من المعنى». ويقول ستيورات تشيز في كتابه في كتابه «استبداد الكلمات:< أحرى بنا كلما استهوتنا الرغبة في استخدام عبارات هائلة غامضة مثل عبارة «الأسلوب الديمقراطي للحياة» أو«النزعة الفردية الغربية» أن نبدلها بكلمات «هراء-هراء» ونقف عند هذا الحد. وطبيعي أننا هنا عند هذا الحد الأقصى للتطرف نبلغ الصورة الراهنة للموقف الأسمى، أو النزعة الأسمية. ونحن الآن على استعداد لتأمل هذه النزعة المعادية للعقل في الفلسفة الصورية.

ويأخذ هذا التأمل صورة متناقضة في ظاهرها، فلسفة تنزع إلى إلغاء الفلسفة من دراستنا. ودعاة هذه الفلسفة، وهم «الوضعيون المناطقة» عملوا على تطوير موقفهم، ولكن ليس انطلاقا من الاعتقاد البسيط الذي ساد

لدى وضعيي القرن التاسع عشر وإيمانهم بالاستقراء والعلوم الطبيعية على نحو ما كان واضحا في زمن هربرت سبنسر، بل انطلاقا من الرياضيات والمنطق القياسي والمفاهيم الحديثة للمنهج العلمي. ويمكن القول في إيجاز شديد أن الوضعية المنطقية تؤكد أن النوع الوحيد الصادق من المعرفة هو المعرفة التراكمية، وهو النوع المألوف لنا في العلوم الطبيعية. وثمة عملية متصلة بالنسبة لهذا الضرب من المعرفة، وقد تحققت واكتملت هذه العملية تدريجيا عن طريق علمائنا في مجال الثقافة الغربية، وأصبح بإمكان المرء من خلالها أن يختبر صدق أي عبارة يزعم صاحبها أنها لم معرفة. وكما يقول بريجمان نستطيع أن نجري عملية على قضية ما-وقد تكون أحيانا عملية طويلة مضنية تتضمن بحوثا معملية وميدانية وقدرا كبيرا من الرياضيات والتفكير المنطقي الشاق ولكن هذه العملية ستمكنك من اختبار صدق القضية أو زيفها.

ويستقي الوضعيون المناطقة من العلوم الطبيعية في المقام الأول أمثلتهم للدلالة على نوع المعرفة المشروعة وبوسعنا أن نغير أجراءهم هذا ونجعل نوعى المعرفة المشروعة وغير المشروعة (كما يقررون) يتناولان ذات الموضوع- فلو انك صغت القضية التالية: «كل الناس يؤمنون بالله» فإنك تستطيع اختبار صدق أو زيف هذه القضية باستخدام وسائل قياس الرأي العام. تستطيع أن تبعث مندوبيك ليسألوا كل من يلتقون به السؤال التالي: «هل تؤمن بالله ؟». وإذا أجاب أحدهم بالنفي، سيكون لديك برهان إجرائي على زيف القضية. ولكن إذا ما عدلت صياغة القضية على النحو التالي: «كل الناس يؤمنون بالله حقا وفعلا في أعماق قلوبهم بغض النظر عما يقولون». هنا تكون قد تجاوزت اختبارات قياس الرأي العام، وبعدت تماما عن إمكانية اختبارات الوضعيين المناطقة، وبالمثل لن تستطيع حقيقة اختبار القضية التالية بطريقة علمية: «لا يوجد كفرة في خنادق الحرب» وإذا قلت «الله موجود» فإنك تكون قد صغت قضية من النوع الذي يتعذر على الوضعيين المناطقة تصنيفها كقضية تدخل في إطار «المعرفة». وانك تقدم إجابة ميتافيزيقية على سؤال ميتافيزيقي، ونفعل ذات الشيء الذي يفعله الناس دائما منذ الإغريق الأقدمين. ولا تزال تحصل على إجابات يستحيل أن يقبلها كل إنسان-خاصة من أهل الدربة الفلسفية. وينزع أصحاب الوضعية

المنطقية إلى النظر إلى كل التفكير الفلسفي التقليدي، من النوع الذي تتضمنه مجالات مثل الميتافيزيقا والأخلاق والنظرية السياسية بل والجانب الأكبر من نظرية المعرفة (الابستمولوجيا) وكذلك المنطق الأرسطي المحض بطبيعة الحال. ينظرون إلى هذا كله باعتباره مضيعة كاملة للوقت. وأفضل تشبيه استعاري عندهم يشبه الفيلسوف التقليدي بالسنجاب الحبيس في قفصه الممل.

والوضعيون المناطقة أنفسهم مفكرون تجريديون إلى حد كبير، وينصب اهتمامهم الأول على توسيع نطاق أسلوب المفكر الرياضي الحديث في تناول الأشياء والذي نسميه المنطق الرمزي، ويأمل بعضهم، وهم أكثرهم براءة في أن يصبح يسيرا على البشر أجمعين، حال اكتمال المنطق الرمزي على أيديهم، فهم كل الاتصالات بالمنطق الرمزي فهما كاملا، ومن ثم يكف الناس عن الاختلاف بعد أن تنتهي معاناتهم من أثر الجهل وسوء الفهم. بيد أن الوضعيين المناطقة طرحوا جانبا في المقام الأول قضايا المعايير الأخلاقية والجمالية (أي أحكام القيمة) باعتبارها «فارغة من المعنى»، انهم لم يؤمنوا بها لاستحالة العثور على إجابة علمية على هذه القضايا، ولأن الواقع يتضمن إجابات متعددة بقدر عدد البشر على الأرض. ولكنهم لم يكونوا في حياتهم العملية ينكرون وجود الخير بين الناس أو عدميين. وإنما كل ما حدث أنهم آمنوا بان القيم لا يمكن التفكير فيها على أساس الربح، وهي نظرة تثير حنق أولئك الذين شبوا وترعرعوا في ظل التقاليد الغربية السائدة، والتي نزعت إلى الاعتقاد بان بعض الأحكام الأخلاقية والجمالية أصدق، أو على الأقل أوضح معنى، من غيرها.

ونزعة العداء للعقل، ابتداء من أكثر صورها بساطة وبراءة إلى أكثرها تعقيدا، تؤكد في جميع الأحوال على الدور الهائل لما هو لا عقلي في حياة البشر. وثمة إغراء مستمر يستهوي المؤمن بنزعة لعداء للعقل بان لا يرى سوى الانتصار الواضح المحدد للتفكير الموضوعي الذي نسميه العلوم الطبيعية. وباعتباره وريث التراث الغربي العريق للعقلية الواقعية، فإنه يخشى نوع التفكير الذي دافع عنه نيومان باعتباره الحس الاستنتاجي. ويرى أن كل البشر ذوي العقول السليمة ممن أوتوا حظا كافيا من التعليم يمكنهم الاقتناع بصدق قضايا معينة في علم الطبيعة، ويرى أن كل البشر

ذوي العقول السليمة ممن أتوا حظا كافيا من التعليم لا يمكنهم الاقتناع بسهولة ويسر بأي قضية من قضايا الأدب الإنجليزي-باستثناء القضايا البسيطة التي تصف واقعة محددة مثل قولنا أن وليم شكسبير كتب مسرحية عنوانها «روميو وجولييت». بل إن مثل هذه العبارات تجد من يؤكد أن فرنسيس بيكون هو كاتب تلك المسرحية. ومع هذا فإن الوضع بالنسبة لأي قضية فيما خلا القضايا البسيطة التي تشير إلى واقعة يمكن التحقق منها، وقضايا الاطراد العلمي الثابتة بالبرهان، نقول باستثناء هذا تصبح آراء الناس سواء، ويصبح الوضع على حد تعبير بنتام «المسمار يعادل الشعر فائدة، أي وضعا لا يسر الغالبية العظمى بما في ذلك أعداء العقل».

وسبق أن رأينا أحد سبل الخلاص التي اقترحها ماكيافيللي ونيتشه. فقد يستحيل إثبات صدق أحكام القيم هذه بطريقة عقلية، إلا أن بالإمكان إثبات أهميتها للحياة الاجتماعية في ظل ثقافة بذاتها. فالمجتمع الذي يؤمن بجدوى وفعالية بعض الطقوس الدينية التي يعجز تماما عن تقديم تبرير علمي لها قد يستمد مع ذلك من مثل هذا الاعتقاد قوة ومنعة. ويحكي لنا باريتو Pareto كل مثالا لبحارة من الإغريق في العصر القديم اعتادوا التضحية بقرابين لإله البحر بوسيدون كلما هموا بالشروع في رحلة محفوفة بالمخاطر. ولعلنا نرتضي الآن عن طيب خاطر حكم الوضعية المنطقية بشأن بوسيدون والقول بان ليس بالإمكان البرهنة على وجوده. ومع هذا يقول باريتو إن من الواضح أنه إذا كان البحارة بفضل إيمانهم باله البحر بوسيدون، وبفضل طقوسهم وقرابينهم يخوضون البحر في جسارة وجرأة، ويلتزمون بالنظام على نحو أفضل، ويتكاتفون ويتحدون أمام المخاطر، إذن فمن الواضح أن (أيمانهم بإله البحر بوسيدون أمر مفيد ونافع لهم، وصادق بمعنى من المعاني.

ها نحن أولاء نصل إلى باريتو كواحد من أبرز مفكري القرن العشرين المؤمنين بنزعة العداء للعقل، وهو مهندس متمرس وعالم رياضيات تحول أول الأمر إلى الاقتصاد ثم إلى علم الاجتماع في محاولة منه لبناء علم اجتماعي يقف ندا للعلوم الطبيعية. وباريتو إيطالي الجنسية، قدم القسط الأكبر من أعماله الإبداعية في سويسرا، بيد أنه قبل في السنوات الأخيرة من عمره أن يشغل منصبا تحت رئاسة موسوليني. ولهذا السبب عينه،

ولأسباب أخرى كثيرة تتعلق بمعتقداته وآرائه التي عرضها في كتابه «العقل-والمجتمع»، وصف الكتاب باريتو بأنه رجعي ويميني وأنه كارل ماركس البورجوازية. لقد كان-شان أغلب أعداء العقل الصرحاء-باحثا ومثقفا راسخ العلم. وارتبط عاطفيا بنوع المثل الأعلى الذي يحدثنا عنه جون مل في كتابه (عن الحرية). ولهذا تصور باريتو عالمه ينأى بوضوح بعيدا عن الحرية الفردية وعن التسامح إزاء التباين الواسع في السلوك البشري. وينأى بعيدا عن السلام الدولي والانتقال الحر للبشر والأفكار. لقد كان يعنى ما ليبراليا سقط عنه وهمه، ويسعى جاهدا ليوضح أسباب فشل الليبرالية غير مبتهج لهذا الفشل. وطبيعي أن الليبرالي الإصلاحي التقليدي يرى أن مجرد التسليم بأن الليبرالية عقيمة غير فعالة، والتأكيد على أن وقائع الحياة مغايرة لما تصوره ورجاه الليبرالي، إنما يمثل خيانة من جانب باريتو.

علاوة على هذا فإن باريتو يستثير بشدة الكثيرين من قرائه لإصراره في حماس شديد على انه الأول دون سائر البشر الذي عمد إلى دراسة العلاقات الإنسانية بروح العالم النزيهة المحايدة بعد أن طرح جانبا كل أحكامه القيمية خارج نطاق بحثه، أو مؤكدا، كما قال بالفعل، على أنه لا يصدر أحكام قيمة على الإطلاق. وطبيعي أنه بعيد كل البعد عن هذه الآراء التي جهر بها. ذلك أن حبه وبغضه، يتجلى واضحا في كل صفحة من صفحاته وان بدا مختلفا بعض الشيء في نواح كثيرة عن ميول الليبرالي الإصلاحي. وإن كراهيته الشديدة تتركز ضد أولئك البشر ممن يسميهم «دعاة الفضيلة» أو الإصلاحيين المقاتلين الذين يتوسلون بالتشريعات وبالإجراءات البوليسية، وربما ببعض التعليم، لكي يمحوا من على وجه الأرض مظاهر الشذوذ الجنسي والمشروبات الكحولية والمقامرة وغير ذلك من الرذائل.

ويصدر باريتو كتابه «العقل والمجتمع» بمقال يثير بعض الملل وان عالج بأسلوب غير سطحي معنى المنهج العلمي. ويسمى هذا المنهج «المنهج التجريبي المنطقي»-Logical-experimental وما سوى ذلك من صور النشاط العقلي البشري الواعي فيسميه «نشاط لا تجريبي لا منطقي» Non logical Expermantal. ولنلاحظ أنه هنا لا يستخدم مجرد كلمة منطقي Logical ذلك لأنه يؤمن بان التفكير المنطقي ليس إلا مجموعة قواعد لاستخدام

العقل وفق أسلوب معين، وهو أسلوب يمكن تطبيقه على مشكلات مثل مشكلة وجود الثالوث أو الكمال الأرسطي وكذلك مشكلات أخرى مثل التركيب الكيميائي لبروتين محدد.

وباريتو تعنيه أساسا كعالم اجتماع مشكلة فرز ما هو عقلي (تجريبي منطقي) عما هو لا عقلي (لا تجريبي لا منطقي) في سلوك الإنسان. ووجد أن ثمة جانبا في سلوكنا الاجتماعي يعبر عن عواطف معينة يسميها «الرواسب». وثمة جانب آخر يعبر عن عواطف أخرى يسميها «المشتقات». ولنلاحظ أن كلا من الرواسب والمشتقات عند باريتو ليست دوافع أو حوافز أو شهوات أو طاقة غريزية (ليبيدو) أو أي شيء آخر مما يحاول عالم النفس تحليله ودراسته في السلوك البشري باعتباره قوة أساسية دافعة لدى الحيوان. يوافق باريتو على افتراض هذه القوة الدافعة من حيث المبدأ، ولكنه يترك أمر دراستها لعالم النفس. وأما ما يعنيه كعالم اجتماع فهو السلوك على نحو ما يتبدى في صورة كلمات وطقوس ورموز من نوع ما. فإن شراء جوارب من الصوف لاتقاء البرد نوع من هذا السلوك. فإذا ما اشتراها المرء عامدا عن وعي ابتغاء الحصول على جوارب جيدة بسعر مقبول، فإن سلوكه هنا سلوك عقلي أو سلوك تجريبي منطقي يتسق مع مصالح الفاعل. ولكن إذا ما اشتراها امرؤ دون اعتبار للسعر وبدافع الحب الذي يستهوي من يعشق شراء جوارب إنجليزية مستوردة لا لشيء سوى الوفاء بواجبه نحو مساعدة إنجلترا، فإن هذا يعني أن ثمة شيئا آخر مؤثرا هنا، شيئا يسقطه رجل الاقتصاد من إحصاءاته عن الأسعار. وهذا الشيء الأخر هو موضوع دراسة باريتو.

أن الجانب من سلوك البحارة الإغريق المتمثل في تضحيتهم بالقرابين على مذبح اله البحار بوسيدون، والذي يكشف عن صورة بوسيدون كأنه يسيطر على البحار، يطلق العواصف والأعاصير ويكبح جماحها، هذا الجانب يعتبره باريتو«اشتقاقا». انه نظرية أو تفسير يبدو عادة في صورة منطقية ولكنه لا تجريبي لا منطقي، إذ يستحيل التحقق منه بمناهج العلوم الطبيعية. والمشتقات وثيقة الشبه بما سماه بيكون «الأوثان» وبما نعرفه نحن جميعا اليوم بأنه «العقلنة» أو التبرير العقلاني. بيد أن باريتو يسبغ عليها تصنيفا أكثر نفعا وتعقيدا من بيكون. حقا إن تحليله لأكثر الأساليب شيوعا لنشاط

العقل البشري في مجال النظرية الاجتماعية والأخلاقية يعد واحدا من أهم وأجدى التحليلات من حيث الالتزام بأهداف السيمانطيقا (علم المعاني). وهو هنا واضح الفكر من أن هذه المشتقات ضئيلة الأثر جدا على السلوك العام للناس في المجتمع، وضئيلة الأثر جدا على التغير الاجتماعي. ومن ثم فإن أكثر ما سميناه في هذا الكتاب نظرات كوزمولوجية نظرات إلى الكون ونشأته وبنيته ونواميسه إنما يراه باريتو في المقام الأول نسيجا من المشتقات. ويقرر أن ليس لها سوى اثر ضئيل، وربما لا اثر على الإطلاق، على سلوك المؤمنين بها. ومع هذا فقد كان في حياته الانفعالية الخاصة عاجزا بوضوح عن إيثار نظرة كونية على أخرى، والحكم بأنها أفضل أو أسوأ من سواها. كان يمقت الاشتراكية مثلما كان يمقت مسيحية العصر الوسيط. وكان هو ذاته ممثلا صادقا لبرجوازية القرن التاسع عشر.

يقول باريتو إن الرواسب هي التي تحرك الناس في المجتمع وتجعلهم متصافين. وهي ذات صبغة عقلانية ضعيفة وضئيلة للغاية على الرغم من أنها تبدو عادة في قالب منطقي. إنها تعبيرات عن عواطف ثابتة ودائمة نسبيا في الإنسان، تعبيرات يتعين فصلها عن الجانب الذي يعد اشتقاقا فعليا والذي يمكن أن يتغير فيما بعد تغيرا كبيرا وربما سريعا. ولنعد مرة أخرى إلى مثالنا عن البحارة الإغريق الوثنيين، ولنقارنهم بفريق من البحارة اليونانيين المسيحيين ممن جاءوا بعدهم ببضع قرون قليلة وقد شرعوا يصلون ويوقدون الشموع ويقدمون النذور للسيدة العذراء قبل الإبحار. إن المشتقات هنا هي التفسيرات لما يفعله كل من بوسيدون والعذراء وهي مختلفة في الحالتين. ذلك أن المؤمن بالعذراء يرى سلفه الوثني مخطئ تماما. والرواسب هنا هي الحاجة إلى ضمان عون إلهي وعزاء وراحة نفسية عند الإقدام على مهمة صعبة، وأداء طقوس معينة تكسب صاحبها ثقة بهذا العون وأمنا وسكينة. وها هنا نجد الرواسب واحدة عند الفريقين من البحارة. فكل من الوثنيين والمسيحيين لديهم ذات الحاجات الاجتماعية والنفسية ويعملون على إشباعها بنفس الطريقة وان تباينت التفسيرات العقلية (الفكرية) لما يفعلونه.

ولقد كان مفهوم باريتو عن الرواسب أكثر أصالة من مفهومه عن المشتقات، وأصعب منه في التطبيق. وان تصنيفه العملي للرواسب، وتحليله

المسهب لطريقة عملها وتأثيرها في المجتمع الإنساني لا يضارع يقينا تصنيفه وتحليله للمشتقات. ولكن تبرز مجموعتان أساسيتان من الرواسب التي ميزها وتساعد على صوغ ما يتعين أن نسميه فلسفته عن التاريخ ونظريته الأصلية المحدودة عن الكون، هذا على الرغم من أنه هنا لا تجريبي لا منطقي. وهاتان المجموعتان هما أولا، رواسب التجمعات الثابتة Persistent aggregates وهي العواطف التي تميز البشر الذين يؤثرون السبل المنتظمة والنظام الثابت، والتقليد والعادة، أي بشر مثل أهل إسبرطة أو الأسود. وهناك ثانيا رواسب غريزة الميل إلى التوفيقات instinct for combinatians أي العواطف التي تميز البشر الذين يؤثرون الجدة والمغامرة، ويبتكرون سبلا جديدة لعمل الأشياء ويميلون إلى الإفلات من القديم المطروق، إنهم بشر ليس من اليسير أن تصدمهم، وهم ناس يمقتون النظام، ناس أشبه بأهل أثينا أو الثعالب. ونعرف أن الناس كأفراد يؤمنون بكل أشكال المزج غير المطرد منطقيا بين هذين النوعين وبين رواسب أخرى (هي عند باريتو اقل أهمية). ولكن الملاحظ في المجتمعات الكثيفة ذات الأعداد الكبيرة أن أبناءها يتأثرون كثيرا بهذه المجموعة أو تلك من الرواسب الأساسية بحيث تسود إحداهما وتصبح سمة غالبة للمجتمع. ونجد باريتو هنا، شان أغلب فلاسفة التاريخ بعيدا كل البعد عن توضيح الكيفية التي يمكن بها لمجتمع محافظ تسوده رواسب تجمعات ثابتة معينة أن يتحول إلى مجتمع من نوع آخر. ولكننا نجد عنده هذا المفهوم للتأرجح البندولي ألين واليانج[*2]-وان أثارت هذه المقارنة غضب باريتو-حيث الصراع الدائم بين الأطروحة ونقيضها.

وكان من رأي باريتو أن القرن التاسع عشر في الغرب يمثل مجتمعا سادت فيه رواسب غريزة الميل إلى التوفيقات، وربما قامت بأقصى دور يمكن أن تؤديه في مجتمع بشري. لقد كان القرن التاسع عشر قرن المنافسة بين أفراد زخرت عقولهم بأفكار وابتكارات ومشروعات جديدة، وتملكهم

(*2) ألين واليانج مفهومان أساسيان من مفاهيم الفلسفة الصينية القديمة. في الأصل كانا يستخدمان للتعبير عن النور والظلمة، والصلابة والليونة، وعن مبادئ الذكورة والأنوثة في الطبيعة، ومع تطور الفلسفة الصينية أصبح الين واليانج Yin & Yang يرمزان بصورة متزايدة إلى تفاعل الأضداد القصوى المتقاطعة: النور والظلام، والنهار والليل، الشمس والقمر، الماء والأرض، الحرارة والرطوبة، الموجب والسالب.. .. الموسوعة الفلسفية-بيروت 1980 ص 591 (المراجع).

اقتناع بأن السبل القديمة فاسدة، وأن الجدة أفضل ما يجاهلون من أجله على حساب أي شيء آخر. ومن ثم كان واضحا تماما أنه مجتمع اختل توازنه. وكان لزاما أن يميل صوب النوع الآخر من الرواسب، أي نحو التجمعات الثابتة، وهو ما يعني الاتجاه صوب مجتمع ينعم بقدر أكبر من الأمن، وقدر أقل من المنافسة، ودرجة أكبر من النظام، ودرجة أقل من الحرية، ونصيب أكبر من الاتساق وأقل من التباين. أي كان لزاما عليه أن ينعطف صوب السبيل الذي نسلكه خلال القرن العشرين.

والتصور العلم الأخر عند باريتو خاص بتوازن المجتمع، وهو توازن يصيبه الاختلال دائما في المجتمع الغربي على الأقل، بيد أنه يتجلد أبدا بفضل نوع من قوة الطبيعة على العلاج Vis Medicatrix naturel والذي لا يغني عنها أي مخطط أو طبيب اجتماعي. ولا يلغي باريتر تماما إمكانية البشر في تغيير التنظيمات الاجتماعية على نحو محدود هنا وهناك إذا ما أبدو قدرا من الاهتمام بحيث يصبح تخطيطهم حقيقة واقعة. ولكن الفكرة المهيمنة التي يؤكدها في أعماله هي ضرورة التمييز بين تغيير السلوك البشري ككل في مجال الشئون الإنسانية وبين تغيير الآراء والمثل الإنسانية. فالإنسان هو ما هو عليه، وراسب غريزة التوفيقات في الثقافة الغربية ذائع ومنتشر على نطاق واسع، ومن ثم فلابد أن يطرأ تغير في كثير من مجالات الاهتمام البشري. أن الطراز الجديد (الموضة) وكل النتائج التجارية المرتبة عليها يمكن القول بأنها تغير من اجل التغيير في ذاته. ولكن باريتو يرى أن ثمة أيضا مستوى للسلوك البشري يكون التغيير عنده بطينا جدا-وعنه كثيرا إبراز تلك النقطة التي يغفلها المصلحون والليبراليون ودعاة الفضيلة والمخططون أصحاب النظرة المتفائلة-ويكاد التغير هنا يعامل في بطئه التغير الذي يدرسه عالم الجيولوجيا وعالم التطور.

وهذا المستوى من السلوك البشري الذي يكون التغير عنده بطيئا جدا هو في الواقع مستوى الرواسب. واعتقد باريتو أن الزعيم السياسي المحنك يمكنه تناول المشتقات على نحو يجعل بعض الرواسب خاملة نسبيا، وينشط بعضها الآخر. لأنه لا يستطيع خلق رواسب جديدة ولا أن علم القديم منها إنه يستطيع كمثال أن يفرض فحصا رسميا من قبل الحكومة على اللحوم، لا عن طريق مناشدة الناس باسم إحساسهم بالمسئولية المدنية، ولا عن

طريق حجة عقلية من نوع حجج القرن الثامن عشر، بل عن طريق الدعاية أيضا، وعن طريق عمل أدبي مثل كتاب ابتون سنكلير «الغابة» مما يجعل أكبر عدد ممكن من الناس يستشعرون الخوف خشية تناول لحم فاسد دون فحص ومن ثم يموتون نتيجة التسمم ما لم تتول الحكومة أولا فحص اللحوم. وواضح أن المسئولين عن إدارة وتوجيه الإعلان في أمريكا هم من اتباع باريتو من حيث لا يدرون.

أن القائد السياسي المحنك عليه، في رأي باريتو، أن يطالع مأثورات بيكون الشهيرة: «السيطرة على الطبيعة لا تكون إلا من خلال الإذعان لها» Natural Non-vincitur nisi Parendo و «التحكم في الطبيعة البشرية لا يتأتى إلا من خلال الاستسلام لها»-أو على الأقل من خلال وضعها في الحسبان. وعلينا ألا نتوقع من البشر أن يكونوا جميعا دائما وأبدا كرماء، حساسين، متفانين من أجل الخير العام، رحماء حكماء. ويجب أولا وقبل كل شيء ألا نتوقع أن بالإمكان أن يصبحوا كذلك عن طريق مؤسسة ما أو قانون أو دستور أو معاهدة أو حلف. غير أن باريتو يمضي إلى أبعد من ذلك قليلا. إذ يرى أن التخطيط محفوف بالمخاطر، إلا إذا كان من أجل أهداف محدودة ومحددة للغاية. وإن باريتو الذي يبدأ انطلاقا من الرياضيات والهندسة، مع عداء حقيقي للمسيحية، نراه حين يتناول هذه المشكلة المتميزة يقرب كثرا جدا من رأي الكاتب المسيحي بيرك Burke. فليس من المرجح تماما ألا يحقق أي تغيير ضخم طموح قانوني النتائج التي يخطط لها المخططون، بل من المحتمل أيضا أن يؤدي إلى نتائج غير متوقعة وربما نتائج سيئة. ولعله كان الأجدر بباريتو أن يتأمل قليلا مصير التعديل الثامن عشر التي لم يشجع الاعتدال في معاقرة الخمر في الولايات المتحدة بل ساعد على ظهور عادات في معاقرة الخمر ربما أسوأ من سابقتها سابقاها إذ ساعد على سبيل المثال على جعل المشروبات الكحولية مشروبات مفضلة وموضع تقدير لدى نساء الطبقة الوسطى. وان أفضل شيء نفعله الآن والى أن يتسنى لنا معرفة الكثير عن العلوم الاجتماعية هو الاعتماد على ما يدينه المفكر الداعي في غطرسة وكبرياء باعتباره الجانب اللاعقلاني من الطبيعة البشرية.. وبجب أن نؤمن بان العادات المتأصلة في الجنس البشري هي، حق في ضؤ المعايير التطورية، أنفع للبقاء من منطق الإصلاحيين التي لا

علاقة له بالموضوع.

إن القسط اكبر من النزعة الحديثة المعادية للعقل ذاع وانتشر في الثقافة الغربية اليوم، على الرغم من أن الذوق الديمقراطي المتفائل لا يستسيغه. بل إن السيمانطيقا أو علم المعاني انتشر وساد الوعي العلم وأخذ صورا يتعذر يقينا على كورزيبسكي Korzybski أن يتعرف عليها. لقد سمعنا جميعا عن العقلنة أو التبرير العقلي وعن الدعاية وعن غموض اللغة وغير ذلك من مكان القصور فيها. ولا نفتأ نجد من يذكرنا يوميا بان من يشاء المضي قدما في هذا العالم عليه أن يظهر حذقا ومهارة في التعامل مع الآخرين، وأن يعمد إلى كسب الأصدقاء والتأثير على الناس من خلال الفنون دون المنطق. ويدرك خبراء الدعاية أن أحد العوامل التي يجب أن يحسبوا حسابها هو وعي الناس بالدعاية وفقدانهم للثقة فيها، والتي يصفها الفرنسيون بعبارة بليغة ساخرة فيقولون إنها «حشو الدماغ».

ها نحن نقف وجها لوجه قبالة مشكلة علاقة نزعة العداء للعقل بتراثنا الديمقراطي وأسلوبنا في الحياة ونظرتنا إلى الكون. إن الديمقراطية حين بلغت أشدها ونضجت خلال القرن الثامن عشر عقدت الآمال على حدوث تحول اجتماعي شامل وسريع من أجل سعادة عالمية تعم البسيطة وتتحقق عن طريق تعليم كل الناس كيفية الإفادة بعقلهم الطبيعي-أو على الأقل عن طريق أن يعهدوا بالسلطة إلى مجموعة مستنيرة من المخططين السياسيين القادرين على ابتكار وإدارة مؤسسات يحظى الناس كافة بالسعادة في ظلها. وتؤكد نزعة العداء للعقل مقابل هذه المعتقدات الديمقراطية إيمانها بان البشر ليسوا في الواقع، ولا يمكنهم، الاهتداء بالعقل حتى مع توفر أفضل نظام تعليمي، وأن الدوافع والعادات والأفعال المنعكسة الشرطية هي التي تحكم في الغالب الأعم ولا سبيل إلى تغييرها سريعا. أي أن هناك باختصار شيئا ما في طبيعة الإنسان يجعله الآن، وفي المستقبل القريب يسلك على نحو لا يختلف كثيرا عن سلوكه في الماضي. ويبدو هذان المعتقدان، المعتقد الديمقراطي والنزعة المعادية للعقل، معتقدين متضادين ينفي أحدهما الأخر. ويبدو لنا أن اكثر الهجمات اليسارية واليمينية التي ناقشناها في الفصل الأخير أوثق صلة نسبيا بالديمقراطية، وأنها ليست سوى امتداد أو تعديل لها. بيد أن موقف باريتو، على سبيل المثال، يظهر وكأنه قطب مناقض

للديمقراطية شانه شأن موقف ميستر Maistre وأنه غير ذي فائدة كبيرة لنا اليوم.

ومع ذلك فقد كان جراهام والاس، كما أشرنا سابقا، متعاطفا مع ما نسميه الديمقراطية، ولكنه شارك بنصيب مع أصحاب نزعة العداء للعقل. وكذلك ستوارت تشيز chase خير من دافع عن كل ضروب قضايا الديمقراطية، تأثر كثيرا بنزعة العداء للعقل. واضطر كل علماء الاجتماع في ثقافتنا، فيما خلا أشدهم ميلا إلى الاعتدال والمثالية، وإلى التراجع عن نزعة القرن الثامن عشر العقلانية، والتعلم من أصحاب نزعة العداء للعقل. وكم هو عسير على أكثرنا حين يطالع ما كتبه باريتو-ويطالع أيضا مكيافيللي وبيكون ولاروشفوكو La Rochefaucauld وغيرهم من «الواقعيين» في حديثهم عن الطبيعة البشرية والشئون الإنسانية-ولا يشعر بصواب الجانب اكبر من حديثهم.

ها قد عدنا ثانية بطبيعة الحال إلى التباين الأبدي، والتوتر الخالد، القوي للغاية في الثقافة الغربية، بين هذا العالم والعالم الآخر، بين الواقعي والمثالي، بين العملي والمرغوب فيه. يعمد أعداء العقل إلى دفع الديمقراطية صوب الصفات الأولى من هذه الصفات الزوجية. ومع هذا فإن تأكيد وقائع الحياة «الواقع القذر» لا يعني بالضرورة الالتزام بالنتيجة القائلة بان تقلم الأوضاع العقلية أمر غير ممكن. حقا إن الواقعيين (بالمعنى الحديث للمصطلح الذي يختلف عن معناه في العصر الوسيط) في التراث الغربي كانوا في أغلب الأحوال دعاة إصلاح أخلاقي، بل ومتفائلين أكثر منهم ساخرين من صلاح الناس. ونادرا ما سرهم تأمل الظروف السيئة التي يؤكدون وجودها، أي يؤكدون واقعيتها. ولقد أكدنا في طول هذا الكتاب أن الواقعي والمثالي ليسا أعداء بالطبيعة إنهما ينتميان لبعضهما البعض. ولكن كلا منهما يشكل خطرا على المجتمع في حالة واحدة فقط حين ينفصلان عن بعضهما ونلتزم بأحدهما دون الآخر. وإن إحدى القضايا الكبرى التي نواجهها اليوم هي هل يمكن للديمقراطيين الحقيقيين قبول الواقع الذي أبرزه أعداء العقل ولفتوا إليه الأنظار دون أن يفقدوا إيمانهم بإمكانية الارتقاء بهذا الواقع ؟.

8 منتصف القرن العشرين: بعض المهام التي لم تتم

تناولنا حتى الآن، في روية وتدقيق، التاريخ الفكري للغرب دون أن نذكر، إلا عرضا، أي ثقافة أخرى. وعمدنا إلى التركيز على موقف الغربيين، رجالا ونساء، من القضايا الكبرى، والنظرات الكوزمولوجية. وأنها لحقيقة واقعة أن الغرب إجمالا لم يتأثر كثيرا بالأفكار الكوزمولوجية للثقافات الأخرى بل ولا حتى أفكارها الأخلاقية والجمالية. ولا ريب في أن الثقافة الغربية تشتمل على قسط وافر وفد إليها من ثقافات منطقة شرق البحر الأبيض المتوسط خلال الأحقاب السابقة على هوميروس والأيونبيين. بيد أن هذه الثقافات البكرة تعد من نواح كثرة الأسلاف الأوائل لثقافتنا الغربية، وعلى أية حال فإنها، وباستثناء العناصر العبرية وغيرها من عناصر الشرق الأدنى التي تشتمل عليها المسيحية، قد فعلت فعلها وأثمرت ثمارها قبل ظهور الثقافة الإغريقية العظمى.

وطبيعي أن دراسة تفصيلية عن الثقافة الغربية لا بد وأن تضع في الحسبان أنواعا عديدة من الاتصالات مع الثقافات الأخرى خاصة ثقافات

الهند والصين. ويتعين كذلك ملاحظة أن تراثنا الثقافي كان سيختلف من نواح كثيرة لو أن هذه الاتصالات لم تحدث على الإطلاق. هناك أولا التبادل المألوف للسلع والذي يمكن حتى لعالم ما قبل التاريخ أن يتتبع مساره من خلال الحفريات والآثار القديمة. فلقد كان الغرب راغبا تماما في قبول البضاعة الغريبة، وتجربة الأطعمة الأجنبية في حذر شديد. وليس الإنسان الغربي بالمتعصب المتفاني تماما من أجل الجدة والابتكار والتجربة على نحو ما بدا للمفكر التقدمي في القرن التاسع عشر، فقد كانت هناك مخاوف من الجديد حتى في ثقافتنا. ومع هذا فإن أي لغة غربية حديثة تحمل آثار هذه الاقتباسات التي تلقتها من كل أرجاء المعمورة: السكر والكحول والكاري والطماطم والتبغ، والبيجامة والركوع والسجود والبنغل (بيت صغير من طابق واحد في الريف أو على البحر) وغير ذلك كثير.

واشتملت هذه الاقتباسات أحيانا على ابتكارات وأفكار. وخير مثال لهذا النوع من التأثير الخارجي على الثقافة الغربية رمز الصفر، فهو هندي الأصل ثم اقتبسناه عن طريق العرب. وتعد هذه الاقتباسات، وكثير غيرها، أمرا هاما، بدون بعضها على الأقل ما كانت ثقافتنا الغربية لتصبح بصورتها التي هي عليها الآن. واعجب مثقفو القرن الثامن عشر أيما إعجاب في الحقيقة بما هو صيني فاستخدموا إلى حد ما، كما سنرى فيا بعد الفكر الصيني الكونفوشي لمقارعة خصومهم المسيحيين. ولكنهم أيضا طعموا الفن الغربي بالفن الصيني-مثال ذلك الشيبندال أو الأثاث الصيني. وتمثل الزخرفة الصينية بدايات تلك النزعة الانتقائية التي يمكن أن تفضي إلى أسلوب أصيل. وتأثر أصحاب المذهب الفيزيوقراطي الفرنسيون المنادون بحرية الصناعة والتجارة وبان الأرض هي مصدر. الثروة كلها كثيرا بما هو صيني.

ومع عصر الاستكشافات في القرن الخامس عشر، وبدايات التوسع الأوروبي بدأت دراسة مختلف الأقطار والشعوب غير الأوروبية تحتل مرتبة هامة في التعليم الغربي. غير أن نمو اكثر العلوم الصورية اتسم بالبطء الشديد خلال هذه القرون الأولى. فعلم الإنسان أو الأنثروبولوجي هو ابن القرن التاسع عشر من في تاريخ نشأته. بل إن علم اللغات المقارن، والدراسة الجادة للهند والصين لم تبدأ إلا مع عصر التنوير. ومع هذا فإن من الصحيح

أن الدراسة المدققة لكل جوانب حياة وثقافات الشعوب خارج التقليد الغربي لم تصبح أمرا مألوفا لدى الباحثين والطلاب إلا مع حلول القرن التاسع عشر. وأسهمت الصحافة والكتب والمحاضرات العامة في نشر قدر من المعلومات على الأقل عن الشعوب الأخرى بين الملايين من أبناء الغرب. ولم تكن هذه يقينا بالمعلومات الواسعة أو العميقة. وربما اعتقدت حقا قلة من أهل الغرب أنها يمكن أن تتعلم شيئا من الوثنيين. وربما لم يكن البريطاني أو الفرنسي القح أسير ثقافته، أي لم يكن نرجسيا متعصبا في إعجابه بالغرب على نحو ما ظن المفكرون الذين دعونا لنكون مواطنين عالميين حقا، وإنسانيين فعلا، وأن نتمثل أفضل ما في الكون.

. ومع هذا تظل قولة (الشاعر الإنجليزي) تنيسون الشهيرة مثالا منصفا دالا على قيمة الشرق في نظر غرب القرن التاسع عشر: «خمسون عاما في أوروبا خير من دهر في الصين».

وثمة وجه آخر للتداخل بين الثقافات برز في احسن صوره خلال عصر التنوير في القرن الثامن عشر. ونعني به استخدام نثار من المعلومات عن ثقافة ما-هي في الغالب والحقيقة معلومات خاطئة-بهدف دعم سياسة تعمل على إقحامها في ثقافتك. مثال ذلك أن الفلاسفة في القرن الثامن عشر استهوتهم فكرة ابتكار شخصيات لحكماء من الفرس والصين والهند وقبائل الهورون في أمريكا وسكان جزر بحر الجنوب، انتقدوا أوروبا على لسانهم بنظراتهم الحكيمة عند الاتصال بأهلها ومعايشة سبل حياتهم. والشيء المثير هو أن كل هؤلاء الحكماء الصفر والسود والسمر والحمر الذين جاءوا ليعالجوا المشكلات الأوروبية بحكمتهم الأصيلة المدعاة، يتحولون ليصبحوا هم أنفسهم فلاسفة أوروبيين، يحملون ذات الأفكار عن الصواب والخطأ، والقبيح والجميل، والعقل والخرافة، والطبيعة والعرف وكل ما يؤمن به المستنيرون. وهذه الشخصيات غير الأوروبية هي من نسج الخيال، شخوص مبتدعة، وعصي استخدمها الكتاب لمواجهة أمر غربي، وليس ثمة برهان أو دليل قاطع على أننا نحن الغربيين قد تعلمنا على يد الشعوب الأخرى تعاليم أخلاقية أو ميتافيزيقية رفيعة المستوى. وما كان لهذه اللعبة البريئة الساذجة أن تستمر بنفس الطريقة بعد ما حققته العلوم من تقدم في مجالات مختلفة مثل الجغرافيا وعلم الإنسان. واتسعت معارفنا كثيرا

عن الشعوب البدائية. وان كنا لا نزال نجد من يمارس اللعبة ذاتها ولكن بحنق ومهارة أكثر على نحو ما يشهد بذلك كتاب روث بنديكت: «أنماط الثقافة» الذي يعرض للجانب التعاوني في حياة قبائل الزون وهم من الهنود الحمر، وكتاب مرجريت ميد: البلوغ في ساموا الذي تتحدث فيه عن الصبايا الفاتنات. Coming of age in samoa نعود إلى موضوعنا. ليس ضروريا بالنسبة لمن يتصدى لتاريخ مجموعات الأفكار المتعلقة بالقضايا الكبرى التي سادت حتى وقتنا هذا أن يولي الثقافات الأخرى اهتماما اكثر من اهتمامه بالثقافة الغربية. ونحن لا نطلق هذا الحكم عن تفكير ضيق محدود ولا عن دهاء وخبث بل إنه مجرد اعتراف بواقع. وإن هذا المستوى للطبيعة الهامشية والطائفية للمؤثرات الوافدة من خارج الغرب يتجلى واضحا من المصير الذي آلت إليه الفرق الحديثة التي تنتمي إلى الحكمة الشرقية وتدعو إليها ابتداء من البهائية وثيو صوفية مدام بلافاتسكي (Blavatsky)[6] وحتى إعجاب أهل العلم بحكمة كونفشيوس أو بوذا. إذ تخرج كل هذه العقائد والعبادات الغربية عن التيار الرئيسي للفكر والوجدان الغربيين على الرغم من كل ما نشهده من تحول أفراد إليها كظاهرة واقعة وبكثافة قد تبدو كبيرة.

ومن الممكن تماما أن يتغير هذا استفاء الذاتي الروحي للغرب، وتظهر في الغرب خلال القرن القادم أو الذي يليه مثلا، وربما في العالم كله، عقيدة توفق بين الأديان كلها وفلسفة توفيقية تصب فيها حكمة الشرق العريقة. ولعل كتاب الأستاذ نورثروب Northrop الذي ظهر مؤخرا بعنوان «التقاء الشرق والغرب» يعد نبؤة وإرهاصا. وقد يتألف عالم واحد للفكر والروح ليكون تمهيدا لعالم واحد للمادة والجسد. وبات واضحا أن على الكثيرين من أهل الغرب أن يتعرفوا بوسيلة أو بأخرى على ثقافات الشعوب غير الغربية مع أن الفهم لا يعني التحول. ولكننا لسنا على يقين مما يخفيه المستقبل البعيد ولا ماذا ستشتمل عليه نظرة الإنسان الكوزمولوجية خلال القرن الحادي والعشرين أو الثاني والعشرين، بل أحرى بدعاة المواطنة العالمية من ذوي الفكر المتفتح الرفيع ألا يغلقوا فكرهم دون إمكانية أن تستحوذ متطلبات الغرب المادية على إعجاب بقية العالم بعد بضعة أجيال وتكون لأجهزة التكييف والسيارات الفارهة والأفلام الكوميدية الغلبة على كل من كونفوشيوس وبوذا.

خلاصة:

ترى ما الذي يمكن اعتباره حقا، ملاحظات أو سمات أو قسمات ثابتة مميزة للثقافة الغربية منذ الإغريق القدماء؟ واضح أنه عند هذا المستوى العالي من التجريد، لا يوجد شيء يمكن أن يرضوا نمط الفكر الذي يرفض صواب القياس التمثلي بألوان الطيف أو بمنحنى التوزيع المعياري. وربما تكتشف في مكان ما على مدى ثلاثة آلاف سنة واحدا من أبناء الغرب يدخل ضمن كل فئة محتملة من فئات الخبرة البشرية. فليس ثمة اتفاق تام ومتماثل بشان استمرارية الثقافة الغربية. ويذهب مفكر مثل شبنجلر[2] إلى أن ما عالجناه في كتابنا هذا باعتباره تيارا متصلا واحدا إنما هو في واقع الأمر ثلاثة تيارات لا يتصل أحدها بالتيارين الآخرين بأي صورة من الصور: فهناك التيار الأبولوني أو الإغريقي الروماني، والتيار المجوسي أو العربي، والتيار الفاوستي[3] أو الأوروبي، وقد استمر كل منها قرابة ألف عام. وإذا اعتقدت بأن شبنجلر ألماني مشبع بالروح المطلقة فانك ستتذكر أن هناك كثيرين، سواء ممن يحبون أو يكرهون العصور الوسطى يرون ثقافة العصر الوسيط هي على وجه الدقة نقيض ثقافتنا المعاصرة (بالمعنى العام لا بالمعنى الهيجيلي).

ولكن لا يزال بالإمكان إصدار بعض التعميمات الهامة عن المناخ الفكري للغرب. أولا، يجب الإشارة إلى أن العلوم الطبيعية لم تزدهر أبدا في أي ثقافة أخرى مثلما ازدهرت في الغرب. حقا أن رجالا من ثقافات أخرى أقبلوا بصورة متزايدة على دراسة العلم وحققوا نجاحا كبيرا. ويعد العلم من نواح كثيرة أنجح الجهود البشرية في مجال اختراق حدود القبائل أو الدول القومية، وهو في هذا الصدد أنجح من التجارة بل ومن الدين. بيد أن العلم في صورته الحديثة يحمل في وضوح سمة الغرب الذي نشأ فيه. وما كان يمكن له أن ينمو ويتطور إلا في ظل المناخ الغربي الذي عايش التوتر بين الواقعي والمثالي، وبين هذا العالم والعالم الآخر. فإن استغراق العقل كلية في عالم آخر، والتفاني تماما في منطق باطني روحي كان من شأنه أن يجعل العلم مستحيلا. ولكن هذه هي ذات النتيجة التي يمكن أن تترتب على الانشغال المطلق بالعالم كما هو، وهي ذات النتيجة التي تترتب على الإبداع غير المنهجي في معالجة المشكلات الواقعية للعالم. فالعلم لا

يحتاج فقط إلى مجرد الاهتمام بالأمور المادية فحسب. وإنما يستلزم أداة فكرية تبتكر وتدبر كل تلك الأشياء المعقدة جدا وتنظمها في ذلك النسق الذي نسميه العلم. ويستلزم العلم قبل كل هذا تمرسا طويلا على استعمال العقل الذي هيأته فلسفة الإغريق والعصر الوسيط واللاهوت الذي ينشر أصحاب الوضعية المنطقية إلى الحط من قيمته.

بيد أن العلوم الطبيعية، كما أكدنا سابقا، إلا تهيئ بذاتها نظرة كوزمولوجية. أنها تتوافق أو تتسق مع نظرات الغرب الحديثة إلى الكون، وتفتقر إلى هذا التوافق مع النظرات الأخرى. فلو أنك على سبيل المثال صوفي شرقي يرى الجسد وهما خالصا، فإنك دون ريب ستعمل على تغذية هذا الوهم بالحد الأدنى اللازم له من طعام وشراب (الذي هو وهم بدوره) ولكنك لن تجعل من نفسك خبير بعلم وظائف الأعضاء للجسم البشري، إذ لن تحصل من العلم على إجابة عن سؤالك هل جسم الإنسان وهم ؟ (وهو سؤال لا معنى له وفق المصطلحات العلمية)، بل ولن تجد إجابة على سؤال مثل: هل من الأفضل أن أعتبر الجسم كما يفعل معظمنا في الغرب-شيئا واقعيا أم الأفضل أن اعتبره وهما (وهو أيضا سؤال لا معنى له في نظر العلم) ؟. خلاصة القول أن السعي وراء المعرفة العلمية يمثل جزءا من قيمنا الغربية، ولكنه لا يستطيع بحال من الأحوال صنع هذه القيم.

لنحاول أن نضرب مثالا واقعيا محددا يوضح ما ذهبنا إليه: فعلى الرغم من أن فرع علم البيولوجيا الذي يدرس الوراثة والمورثات يواصل تقدمه السابق في سبيل السيطرة على موضوع دراسته إلا أنه في وضع طيب تماما يسمح بان نعرف الكثير من عالم الوراثة عن الإمكانيات البيولوجية لتحسين نسل الإنسان واستيلاد الصفات السلالية المرغوب فيها للبشر. وعلى الرغم من أن العلوم الاجتماعية لا تزال في مهدها وينكر عليها البعض صفة العلم، إلا أن بالإمكان أن نتعلم منها شيئا-عن الوسيلة التي نقنع بها الناس من أجل قبول توصيات ونصائح عالم البيولوجيا بشأن أنواع الفئات الاجتماعية التي يرجح استيلادها إذا ما كان لنا أن نستولد أنماطا بشرية بذاتها، كما يمكن أن تفيدنا هذه العلوم بشان الكثير من المشكلات الاجتماعية الملحة. وتضم كل هذه المجالات مساحة ضخمة من الجهل في واقع الأمر خاصة في مواضع الالتقاء بينها. فنحن لا نعرف مثلا

العلاقة بين أنماط الجسم البشري وبين الشخصية. ومع ذلك دعنا نفرض بأننا نعرف أو باستطاعتنا أن نعرف ما يكفي لإنجاب بشر.

ترى أي نوع سنستولده ؟ هل سنتخصص في إنتاج أنماط-الفنان، لاعب الكرة، المدير، البائع، أو سلسلة من الأذكياء تتدرج من الأرقى ذكاء أو المفكرين إلى الأدنى أو العمال الحرفيين على نحو ما يحكي لنا الدوس هكسلي في قصته القاتمة «العالم الطريف»؟ أم ترى أننا سنحاول إنتاج الإنسان الكامل المتعدد البراعات الذي يمكنه توجيه حواسه ومخه إلى أي شيء يريد ؟ أم ترى أننا، ما دمنا نتطلع إلى بعيد، سنحاول الوصول بالجسد إلى أدنى حد له على نحو ما يحكي برناردشو في مسرحيته «العودة إلى معيتو شالح» ومن ثم نلحق ثانية بالأفلاطونيين ؟ مع ما في هذا من تناقض. أن العلم لا يستطيع الإجابة على هذه الأسئلة، وان العقل البشري، على الأقل بمعناه البسيط القديم كعقل منطقي استدلالي، لا يجيب في الواقع عليها. ونأتي الإجابة عن طريق ما نسميه الإرادة البشرية، وهي خير تسمية حتى الآن، أي عن طريق جماع قوة الشخصية. وتأتى الإجابة في ظل الديمقراطية من خلال ما يمكن تسميته بالإرادة العامة أي عن طريق نوع من المواءمة التقريبية بين جماعات متنافسة، ولكنها غير متناقضة تسعى وراء أهداف متباينة ولكنها غير متنافرة. وفي ظل التقليد الغربي تبذل الطبقات الحكمة أو الزعماء أو الفئة المتميزة Aristoi أو النخبة جهدها لصوغ هذه الأهداف وإقناع الجماهير بها. بيد أنها لا تصوغ هذه الأهداف أو الأغراض أو القيم بكاملها تماما-أو لا تصوغها وفق الاتجاه التقليدي للغرب على الأقل.

وأول المبادئ العامة التي نصل إليها بشان نسق المعارف غير المتراكمة للفكر الغربي هي أنه ابتداء من الإغريق ثم العصر المسيحي الوسيط وحتى عصر التنوير بالأمس واليوم يكشف عن الاعتقاد بأن إدراك الناس للقيم أشبه بتلمس السبيل نحو إدراك تنظيم الكون. وهو تنظيم لا يتبلى واضحا لغير القادرين على التأمل، ولا سبيل إلى البرهنة عليه بالمناهج العلمية، وليس بالواضح البسيط تماما لأحكم الناس وأفضلهم ولكنه تنظيم وليس عماء. وأوضح مؤشر مشترك على مدى العصور يدل على هذا الشعور مصطلح القانون الطبيعي[5] والذي لا يفيد ذات المعنى بالدقة عند الرواقي أو السكولائي (المدرسي) أو فيلسوف القرن الثامن عشر ولكنه يعني يقينا

في نظر ثلاثتهم إيمانا بجوهر الأشياء المألوفة. أو بعبارة أخرى فإن مفهوم القانون الطبيعي ذاته يعني أن المؤمنين به يعتقدون أن الهوة الفاصلة بين الواقعي والمثالي، أو بين ما نملك وما نرجو، ليست هاوية مالها من قرار، وليست ثغرة في واقع الأمر بل علاقة. ونقرأ الفكرة موجزة في رسالة إلى العبرانيين: «ذلك لأننا هنا لا نملك مدينة دائمة وإنما نتطلع إليها آملين أن تتحقق».

ثانيا: يسود تاريخ الفكر الغربي كله شعور بما يسميه الجميع «كرامة الإنسان . وتباين المجال والجماعة اللذين ينطبق عليهما الرأي القائل بان الإنسان لا يمكن معاملته معاملة الأشياء الجامدة أو الحيوانات. إذ كانت هذه الجماعة في عصر اليونان الأقدمين محصورة في نطاق (القبيلة) الجماعة الداخلية للهلينيين. وكذلك اقتصرت على الجماعة الداخلية بين العبرانيين الأوائل. وعمل الرواقيون الإغريق وأنبياء العبرانيين على توسيع نطاق هذه الفكرة داخل الجنس البشري. والمسيحي يؤمن بان جميع الناس سواء لهم أرواح خالدة. ونعود لنقول أن الشعار الديمقراطي الأساسي «الحرية، الإخاء، المساواة» هو جزء من المدينة الفاضلة التي دعا إليها القرن الثامن عشر، وهو في نظرتنا الكوزمولوجية الحديثة الانعكاس المباشر أو الخليفة المباشرة للمفهوم المسيحي عن تساوي الأرواح أمام الله. ويمكن أن نضيف إلى هذا كهامش بسيط أن التقليد الغربي الأساسي فصل الإنسان بحسم عن بقية الطبيعة التي أنكر عليها مشاركتها الإنسان مكانته الخاصة في الصراع الأخلاقي. فالحيوانات في عالم الغرب لا أرواح لها. ومن ثم فإن مذهب الحلول، والتناسخ يقينا، ليسا من المذاهب المألوفة في عقائد الغرب. والحقيقة أن الهندوسي الذي يقصد أننا غلاظ يرى إننا نسرف في عدم التفاتنا لرفاقنا من الحيوانات.

ثالثا: ثمة استمرارية مذهلة للأفكار الغربية عن الحياة الطيبة هنا على الأرض، مرة أخرى نلجأ إلى استعمال مثال الطيف ودرجاته. محور هذه الدرجات أسلوب الحياة الذي كان يشكل المثل الأعلى للثقافة الأرستقراطية عند الإغريق-المثل الأعلى للوسط الذهبي حيث لا إفراط ولا تفريط. ومثل هذا الرأي غير مقبول لدى المؤمنين بان المثال المسيحي الرئيسي، والتي تحقق عمليا خلال القرن الثالث عشر، هو مثال الزهد، والارتباط بالعالم

الآخر وما يجل عن الوصف. ولن يقبله كذلك أولئك الذين يرون أن محور الثقافة الغربية يمثله نوع من الهوس بالقمم-أيا كانت هذه القمم. وإذا كان بالإمكان أن نجعل المبدأ العلم الرابع هو ما يفيد بان الثقافة الغربية تكشف، ربما باستثناء حقبة عصور الظلام، عن تباين مذهل للآراء والممارسات الأخلاقية والجمالية، وحيث إن المجتمع الغربي، حتى في أكثر فترات الاستقرار، لم يكد يقرب، إلا نادرا، من النموذج الإسبرطي للتماثل والانضباط، إذن يبدو واضحا أن كلا من أسلوب الزهد في الحياة وأسلوب الهوس، Manic (الفاوستى) موجودان في تقليدنا. ومع هذا فإن مبدأ الوسط الذهبي الموروث عن الإغريق القدماء-يؤكد سلطانه بين الحين والحين كنوع من الحسم المتوافر للتوترات المعقلة الناشئة بين المكابدة الغربية ابتغاء المثل الأعلى، أو الكمال المستحيل، وبين اللذة الغربية والاهتمام بالعالم القريب منا. ويتبلى الحل على نحو ما نجد عند توما اسوبني أو عند شوسر، بل وعند جون مل في صور ربما لم يعرفها بريكليس. ومن أكثر المشكلات الحديثة حدة معرفة إلى أي ملهى يمكن الاقتراب من هذا الناموس الأرستقراطي للسلوك وسط الجماهير في المجتمع. لقد كان الاعتقاد الأساسي لفلاسفة القرن الثامن عشر الذين صاغوا المثل الأعلى الديمقراطي هو أن الإنسان من العامة قادر على أن يحيا هذه الصورة للحياة الطيبة الآن، وأن الأساس المالي الذي كانت تفتقر إليه، جماهير الإغريق أصبح من حيث الإمكان متاحا للجميع.

ويكاد يكون من غير المأمون المضي إلى أبعد من هذه المبادئ العامة التي ستخيب آمال خبراء فلسفة التاريخ. ونحن لا نستطيع ادعاء حل مشكلة: لماذا كان مجتمعنا الغربي على الأقل في ضوء معيارنا غير الذاتي تماما عن البقاء خلال حركة التطور، هو «أنجح» المجتمعات على مدى تاريخ البشرية ؟ تتمثل الإجابة في عديد من المتغيرات التي يتعذر عزلها ومن ثم يتعذر جمعها فيا يشبه صيغة عامة. ربما لا يوجد أي جذر محوري أو أي عامل محدد من النوع الذي يصوغه الماركسي في صورة نمط الإنتاج. وطبيعي أن الماركسي لا يقدم لنا تفسيرا شافيا حقيقيا يوضح لنا لماذا اختلف نمو الحياة الاقتصادية الغربية من بساطة الكوخ إلى الحياة الصناعية الحديثة المعقدة اختلافا شديدا عن نمو أنماط الإنتاج في أرجاء أخرى من المعمورة.

أن جيلنا يرتاب في التفسيرات البيئية الساذجة مثل التفسير الأثير القائل بان تربة ومناخ شبه الجزيرة الأوروبية الصغيرة البعيدة عن كتلة اليابسة الآسيوية الضخمة كانا ملائمين تماما لكل المزايا الضرورية لتفسير نجاح المجتمع الغربي: الطاقة، القدرة الابتكارية، الخيال، حب المنافسة وما إلى ذلك. ويرتاب أكثرنا في أنماط التفسير البسيطة بل والمعقدة التي تعزو إلى جماعات أو سلالات معينة تفوقا فطريا حظيت به هبة من الرب أو منحة من التطور. فليس بالإمكان تصديق ما يقال عن وجود أي نوع مما يسمى الإنسان الغربي homo occidentalis الجنس الآري أو الشمالي الجرماني أو القوقازي أو ما شاء لك أن تطلق من مسميات لأجناس يزعم البعض أنها تتميز باستعدادات بيولوجية وراثية مغايرة تماما لاستعدادات غير الغربيين بهدف تفسير ما حققه الغرب في العصر الحديث من نجاح في منافسته مع المجتمعات الأخرى. ويرتاب أكثرنا أيضا في أي صيغة من صيغ التفسير المثالي مثل التفسير الذي يعزو إلى عقل الإنسان الغربي تكوينا تطوريا مطابقا للتكوين التطوري الذي سارت فيه الثقافة الغربية. حقا إن قراء كثيرين قد يرفضون الرأي العقلاني المعتدل الذي عرضناه في هذا الكتاب والذي يقضي بان نمو المعارف التراكمية (وهي يقينا الوسيلة التي زودتنا نحن معشر الغربيين بالأسلحة اللازمة لهزيمة بقية العالم وإغرائه بالوفرة المادية) ناجم جزئيا عن التوازن السعيد الذي حققته مذاهبنا الكوزمولوجيه الكبرى بين هذا العالم (الخبرة) وبين الآخر (المنطق والتخطيط والعقلية النسقية).

ومع هذا فان كل هذه التفسيرات، التي ننبذها بحق إذا ما زعم زاعم أنها التفسيرات الوحيدة، ربما تمثل بعض مقومات هذا المركب غير المستقر الذي نسميه ثقافة غربية.

انك إذا طرحت جانبا أيا منها، وطرحت معها أي تفسير من التفسيرات الأخرى التي لم نعرض لها هنا لم تبق لديك الثقافة الغربية التي نعهدها. وإذا استبعدت الفحم والحديد من أوروبا الغربية فلن تكون لديك بالطبع الثورة الصناعية بالصورة التي نعرفها. وإذا استبعدت القديس بول والقديس أغسطين وكالفن وكارل ماركس فانه لن تكون لديك نظرتنا الغربية إلى الحياة.

مظاهر السخط في الحقبة الراهنة:

يتبين لنا من منظور تاريخ الفكر الغربي أن الكثير من المشكلات التي يظنها دعاة التخويف والتحذير مشكلات جديدة ملحة وضاغطة تستوجب حلا عاجلا إنما هي في حقيقتها مشكلات قديمة جدا تعامل معها أبناء الثقافة الغربية رجالا ونساء وعاشوا معها دون حلها. وجدير بالذكر أن أولئك الذين يحذرون من خراب شامل يؤمنون بان على الإنسان الغربي الحديث الاتفاق شان القضايا الكبرى، وأن علينا التخلص بصورة ما من تباين الآراء الماثل الآن لننتقل إلى عصر جديد للإيمان، إنما تفند دعواهم آلاف السنين هي عصر التاريخ الغربي التي اختلفت على مداها آراء أهل الغرب بشان هذه القضايا الأساسية. ولكن إذا ما تجاوزنا مشكلة الاتفاق في الرأي بالنسبة للقضايا الكبرى نجد ثمة مشكلة كوزمولوجية متميزة تعد بحق مشكلة عصرنا الراهن: هل يمكن لنا أن نستمر في الالتزام بأفكار القرن الثامن عشر المعدلة عن التقدم، وعن إمكانية النجاح الآن، أو قريبا جدا، في سد الثغرة بين «ما هو قائم» وبين «ما ينبغي أن يكون». هذه الثغرة التي توجب علينا كمؤرخين أن نشير إلى أن الإنسان الغربي لم يكن يوما ما على وشك ردمها، ومع هذا لم يكف أبدا ومنذ أمد طويل عن محاولة ذلك.

هناك دائما احتمال بان الأجيال القليلة القادمة لن تشهد تغيرا يذكر في الكوزمولوجيا الغربية، وأننا سنواصل إجمالا قبول إجاباتنا الراهنة لتظل مستقبلا هي إجاباتنا على القضايا الكبرى بكل ما تنطوي عليه من تعارض وتباين يثير الحيرة. وطبيعي أن بقاء هذه الحالات الذهنية أمر ممكن بل ومرجح بالنسبة لأمزجة بذاتها. ونحن لا نعرف يقينا من الناحية الإكلينيكية كم التباين الذي يمكن أن يتحمله مجتمع ما في المواقف إزاء مشكلات القيم والسلوك الأساسية. ومع هذا فإن أولئك الذين لا يفتئون يحدثوننا عن الأزمات وعن أننا نمر بمرحلة مصيرية حاسمة وعن أن الوقت قد أزف ليسوا من المرجح على خطأ تماما. وسنكون يقينا بحاجة إلى إدخال مزيد من التنقيحات على ارثنا الذي ورثناه عن التنوير. ذلك لأن الهوة الفاصلة بين مثلنا العليا وبين سلوكنا، أو بين العالم الذي نظنه أملا منشودا-وهو بالضرورة صواب أخلاقيا-وبين العالم الذي يتعين علينا أن

نعيش فيه إنما كانت منذ عصر التنوير هوة ذات طابع مغاير تماما من الناحية السيكولوجية عن الهوة التي عاشها وأحس بها المسيحي التقليدي.

أن الهوة بين ما ينبغي أن يكون وبين ما هو قائم على الأرجح في عقول البشر جميعا موجودة يقينا في عقول كل المتحضرين. ولكن يجب ألا يظل الجميع من عامة وقادة ملتفتين إلى هذه الهوة دائما وأبدا على نحو ثابت ومتصل بصورة تثير القلق. ويتعين عليهم في أغلب الأحيان أن يقنعوا أنفسهم بصورة ما بان الهوة غير قائمة فعلا هناك على الرغم من أن المراقب الخارجي قد يظن أن موقفهم من قبيل الرياء. وثمة سبل عدة لردم هذه الهوة. فبالنسبة للفرد ومصلحته الذاتية ثمة ممارسات شعائرية، واقتناع بالانتماء إلى جماعة مختارة وإذعان غيبي لإرادة أعظم، وهذه كلها تساعد على سد الهوة. أما بالنسبة لأولئك الذين يدخلون الإنسانية ككل في حسابهم فثمة سبيل أشد صعوبة هي سبيل الإصلاحي المتفائل الذي يوشك أن يسد الهوة بقانون واحد فاصل، وعظة واحدة نهائية. وهناك أيضا الموقف المسيحي من الهوة-ويفضي بالا سبيل على الإطلاق لسد الهوة هنا على الأرض، أما من يتوخون الأمانة والعدل والحذر والروية ابتغاء سدها على الأرض فسوف يجدونها وقد التأمت تماما في الجنة، أما من يتنكبون عن تلك السبيل فسوف يجدونها وقد سدت في الجحيم.

ولكن الهوة بالنسبة للكثيرين من ورثة التنوير لا تزال قائمة بصورة أليمة فاغرة فاها مثلما كانت أبدا. ولا يسعهم إسقاط السبيل المسيحي، ذلك لأنهم لا يستطيعون الإيمان بأي عالم آخر غير هذا العالم حتى وإن بدا بغيضا إلى النفس. ولديهم رأي راسخ عما هنالك على-الجانب الآخر المثالي للهوة-سلام ووفرة وسعادة بكل درجاتها ابتداء من الاسترخاء الكسول إلى ما يستعير القلب بين الجوانح. ويؤمنون بأننا معشر البشر جديرون بان نحوز ما نريد، وأننا لن نتمكن من أن نسد بنجاح الهوة الفاصلة بين ما نريد وبين ما نمتلك بكلمات نرددها أو شعائر نؤديها أو غير ذلك من وهم نعزي به أنفسنا. وتعتبر هذه النقطة الأخيرة من وجهة نظر تاريخية-طبيعية سببا يبين لماذا لم ترسخ ولم تلم التسوية الفكتورية، ولماذا أبت الطبقات الأدنى أن تثبت جامدة في مكانها، ولماذا بشرت الاشتراكية بالحاجة إلى ديمقراطية اقتصادية بعد أن تحققت الديمقراطية السياسية. طالب الناس بمساواة

اقتصادية وليس فقط مساواة روحية. وإن أي شعائر أو طقوس لن تشبع رغبة الفقير في أن يكون أكثر غنى ماديا. ومن ثم تبدو المثل العليا المادية للقرن الثامن عشر بسيطة بصورة خادعة. ونظرا لشدة بساطتها وماديتها تعذر تماما الادعاء بأننا حققناها ونحن لم نبلغ منها شيئا.

والآن ربما يكون بالإمكان تضييق الهوة الفاصلة بين الواقعي وبين المثالي بان نرد المثالي ونعود به القهقري طويلا ناحية الواقع، وبان نحدد أهدافا بسيطة متواضعة على طول الخط-فلا يكون مطلبنا التحريم الكامل للمشروبات الكحولية بل التجريم بدرجة أدنى، ولا ننشد معاشرة جنسية كاملة بل حالات طلاق أقل، ولا نأمل في استئصال المسلسلات الإذاعية والتلفزيونية الهابطة بل برامج أفضل توازنا، ولا نرجو أمانا اقتصاديا كاملا بل حالات كساد أقل دمارا وأقل بطالة، ولا نريد حكومة عالمية تكفل سلاما أبديا، بل منظمة للأمم المتحدة تساعدنا على درء الحروب، وربما تجعلها أقل بربرية إذا نشبت. ويمكن أن نضيف الكثير إلى القائمة حتى تطول إلى ما لا نهاية. ويرجو الواقعي المعتدل أن تتخل الديمقراطية عن بعض من نزعتها التفاؤلية الموروثة من القرن الثامن عشر بشأن الخير الطبيعي ومعقولية الإنسان، وبشان التأثير السحري لبيئة اجتماعية وسياسية قابلة للتحول (القوانين والدساتير والمعاهدات والمؤسسات والمناهج التعليمية الجديدة)، وبشان اقتراب عصر الرخاء والسعادة والعدل. ويرجو أن ترتضي الديمقراطية قدرا من تشاؤمية المسيحية التقليدية على نحو ما تمثلها عقيدة الخطيئة الأولى، وقدرا من ألحي المأساوي لحدود الإنسان الذي ألهم الأدب الرائع، وقدرا من الشك في القدرة الشاملة للبشر كافة على التفكير القومي الذي يمكن أن ينجم عن علم النفس الحديث، وقدرا من الإدراك العملي، القائم على الحس السليم، باستحالة الكمال والذي يراود أكثرنا في مجالات النشاط التي نعمل فيها حيث ننؤ بعبء المسئولية.

قد يستطيع الديمقراطيون الغربيون إسقاط عبء النزعة التفاؤلية المفرطة بشان إمكانية بلوغ الكمال البشري، وهو العبء الذي ورثوه عن التنوير، ومن ثم يلائمون مثلهم العليا مع هذا العالم القاسي. لقد بدأ الكثيرون منهم يدركون أكثر فاكثر ضرورة عمل شيء ما لسد الهوة بين الرجاء وبين الأداء، وهي الهوة التي خلقتها السنون في الديمقراطيات

الغربية. وليس في وسعهم المضي قدما مع المثالين الذين خدعوا أنفسهم وظنوا أن الأمر لا يستلزم غير إعادة تأكيد الرجاء ولكن بحزم أكثر مما سبق، فهم أولا بدءوا يكتشفون لمسة مرارة في التأكيد الذي يبين أن المثاليين أنفسهم قد يحذرونهم. ولعلنا نجد في كتاب أ. م شليزنجر «المركز الحيوي» أقوى عرض لديمقراطية تريد مواجهة حقائق الحياة. ومن المرجح تماما أن تحرز هذه النظرة خلال الأعوام القليلة القادمة نجاحا حقيقيا في الغرب.

ولكن هل مثل هذه الديمقراطية التشاؤمية أمر مرجح أو حتى ممكن- ديمقراطية ترفض في عزم وإصرار التبشير بالجنة على الأرض، ثم تأبى الرجوع إلى الجنة الآخرة التي وعد بها الأقدمون. أن أحد العناصر الهامة للغاية في الكوزمولوجيا الديمقراطية، والذي أكدنا عليه، هو إنكار الغيبيات والحياة الآخرة. وتبين لنا أن القسط اكبر من الكوزمولوجيا الديمقراطية جاء وفق طراز متوافق مع المسيحية الشكلية، بيد أننا لحظنا في ذات الوقت، وخاصة بين الفرق البروتستانتية الليبرالية، أنه لم يتخلف سوى النزر اليسير من الإلهيات والمعجزات والغيبيات في صورة أيمان صوري عقلي، وأخرا من الطبيعي أن يبقى داخل الديمقراطيات الغربية ملايين الرجال والنساء ممن يندرجون في تصنيفات متباينة تتراوح ما بين الوضعين المتطرفين وأعداء رجال الدين إلى الدنيويين واللامبالين، ملايين هم ببساطة غير مسيحيين. ترى هل يمكن لهؤلاء الرجال والنساء أن يجدوا الزاد الروحي اللازم لمواجهة الشدة والجور والإحباط والنضال والشقاء-وكل الشرور التي قيل لهم بأنها ستزول وشيكا من الحياة البشرية ؟

وعلى الرغم من أن فرقا مسيحية كبيرة ثبتت وظلت باقية على مدى القرون الثلاثة الأخيرة، وجميعهم من المؤمنين المتشبثين بحرفية العقيدة التقليدية وبروحها، إلا أنه ظهرت أيضا بدائل للأيمان المسيحي الذي فقده الكثيرون أو التي تحول إلى نزعة عقلانية تفاؤلية ذات طابع مسيحي زائف. وهذه البدائل هي الديمقراطية والقومية والاشتراكية والفاشية وغير ذلك من ضروب العقائد والطوائف الكثيرة المتباينة.

ويجمع بين أغلب هذه البدائل أيمان مشترك بإمكانية البشر إدراك الكمال سريعا على الأرض إذا اتخذت الإجراءات المناسبة. وتجحد أكثرها الغيبيات القادرة على التدخل في مسار أحداث الأرض، وان احتفظت في

واقع الأمر بفكرة عن نوع ما يمثل مبدأ هاديا تخيريه-نوع أشبه بإله غير مشخص-وتؤمن جميعها بإمكانية جعل العالم مكانا يرتاح الإنسان إلى الحياة فيه. ويظاهر كل هذه البدائل ذات الاتجاه أو ذات النظرة الكوزمولوجية العامة لعصر التنوير. ولعل أفضل ما يمثلها هو النسق الليبرالي الديمقراطي للقيم عند جون مل. ولكن صورة المؤسسة الفعلية، أي كنيسة هذه العقيدة، هي الدولة-الأمة الإقليمية، بحيث إن الديمقراطية والقومية في التطبيق العملي اتحدتا معا في طراز معقد ومتباين. وتعتبر الاشتراكية من حيث النشأة تطورا ابتداعا للفكر الديمقراطي الأول-أو إن شئت فقل تعميقا للأهداف الديمقراطية-وقد ارتبطت هي أيضا، حيثما نجحت، بالدولة-الأمة وبالنزعة القومية.

لقد استخدمنا هنا عامدين كلمة بديل عند الحديث عن تلك العقائد اللاشخصية-تلك العقائد غير الإلهية شكلا والتي أخذت فيها بعض المجردات مثل الفضيلة والحرية وجماعات مثل الجماعات المحلية الإقليمية كيانا رمزيا ماديا. واستخدمنا هذه الكلمة بكل مدلولاتها حين تفيد شيئا مركبا وليس مجرد عوض ملائم يحل محل شيء آخر. ويتجل قصور المعتقدات اللاشخصية واضحا عند مقارنتها بالمسيحية مثلا، خاصة بالنسبة لعلاقتها بمشكلات الفرد حين يقع في شدة. فهذه العقائد اللاشخصية أضعف من أن تعالج النفوس.

حقا إنها خلال مراحل كفاحها ونضالها-كالاشتراكية قبل أن تعتلي السلطة على سبيل المثال-تبدو قادرة على بلوغ الذروة في حشد الحمية الروحية عند الكثيرين من أنصارها، وتمنحهم إحساسا بالانتماء إلى شيء جليل للغاية في واقع الأمر، وتبدد أنانيتهم الدنيئة لتذوب في استسلام عاطفي مطلق. ولكن ما أن تصبح هذه العقائد اللاشخصية عقائد رسمية، وما أن تواجه هذا العالم الروتيني حتى تكاد تبدو خاوية ولا تقدم غير القليل لأصحاب النفوس الشقية المعذبة القلقة.

ولعل النزعة القومية أقوى هذه المعتقدات. إنها تحمي الضعفاء بفضل انتمائهم العضوي إلى الكل الكبير، وبفضل نصيبهم من رصيد التقدير الذاتي للنزعة الوطنية. واستطاعت في أيام الأزمات أن تعتمد على صبر الإنسان وجرأته. ولكنها لا تحل محل الرب واهب السلوى والعزاء. فإن

ماريان(*) رمز الثورة الفرنسية، هي الرمز البطولي للمتاريس. ولكن من العسير التوسل لماريان مثلما توسلت أجيال للعذراء. وقد تبدو الاشتراكية أقل المذاهب التي تنطوي على لمسة العزاء. أنها دون ريب تحث الماركسي المؤمن على معرفة أن المادية الجدلية تهديه إلى سبيل إصلاح الأمور لتصبح أفضل كثيرا للمقهورين. بيد أن التعساء حقا بحاجة إلى شيء ما أكثر إنسانية، شيء أكثر إدراكا لحالهم، لا باعتبارهم مجرد ضحايا مؤقتين لنمط الإنتاج بل باعتبارهم بشرا ذوي شان وكيان فريد وسيادة، جديرين بان يحظوا برعاية مباشرة من الرب أو من وكلائه على الأرض.

وهناك علاوة على هذا مظهر آخر للضعف النفسي يشوب البدائل الحديثة بمقارنتها بالمعتقدات القديمة المؤلهة. ذلك أن الديانات العلمانية الجديدة عسير عليها أن تمنح الإنسان فرصة التوبة. فإن محاكمات الخيانة (أو المراجعة والتحريف) الكثيرة التي شهدها الاتحاد السوفيتي توضح كيف أن المتهمين على الرغم من انهيارهم واعترافهم اعترافا كاملا بأخطائهم، لم يحظوا بالعفو ولم يجدوا سبيلهم للعودة إلى حظيرة المجتمع. وكذلك حكومة الولايات المتحدة أميل في هذه الأيام إلى الاعتقاد بان من كان شيوعيا يوما ما فهو كذلك إلى الأبد، خاصة بالنسبة للإنجليز والأوروبيين. فالمثقف الفرنسي الذي انضم خلال حقبة الثلاثينات السوداء إلى الحزب الشيوعي ثم أنفصل عنه يظل في نظر الإدارة الأمريكية شيوعيا إلى الأبد. غير أن الظاهرة تبدو جلية واضحة عند دراسة أي حركة من الحركات الاجتماعية والسياسية الحديثة. مثال ذلك أنه في أيام الثورة الفرنسية كان من الصعوبة بمكان، بل من المستحيل، على رجل صوت لصالح المعتدلين عام 1790 أن يطمع في الصفح والمغفرة عام 1793 إذا ما اعترف بخطئه لفريق المتطرفين الذي أنتصر آنذاك، هذا على الرغم من إقراره بأنه تاب وثاب إلى الرشد والصواب. وينتهي المطاف به عادة إلى المقصلة. نعم أن التوبة النصوح عسيرة في هذه الديانات العلمانية.

زيادة على هذا فقد كان الصفح عن الإثم التائب أحد عناصر قوة المسيحية، وأحد السبل التي سلكتها القيادة المسيحية الحكيمة لتعيد الأمل إلى نفس إنسان بائس مهيض. ويمكن القول أن الموقف المزمت الذي كشفت

(*) ماريان Marianne كناية عن الثورة الفرنسية (المترجم)

عنه العقائد العلمانية الأحدث في موقفها من التوبة يرتبط بالمثل الأعلى المجرد الكامل-وهو مثل أعلى منفصم عن الواقع بطريقة غير ملائمة- ونعني بذلك المثل الأعلى الذي ألزمت به إزاء السلوك الإنساني في اليوتوبيا التي استهدفت تحقيقها على الأرض. ذلك أن المؤمنين بهذه المثل العليا تراودهم رغبة عمومة في أن يكون الإنسان كاملا إلى الحد الذي يحول دون الصفح عن أدنى الهفوات التي تكشف عن نقص يشوبه. ويتعذر على المثالي الدنيوي الخالص تجنب الرغبة في استئصال شأن أولئك الذين لا يسلكون وفق مثله العليا. ولا ريب في أن الديمقراطيين اكثر نضجا مثل الإنجليز، أقل تصلبا وقسوة من الشيوعيين، وأكثر استعدادا لتقبل الضعف الإنساني وتحمله. ويبدو أن أحدا منهم لا يوفر لقادته الفرصة في تلك التسوية الفعالة وغير المشينة التي يوفرها للتائب الشرط المسيحي للمغفرة، وهي لا توفر للمؤمنين أمنا روحيا ولا نظاما مرنا وهو ما توفره عقيدة الإثم والتوبة المسيحية..

أخيرا تشكل هذه المعتقدات النظرية خطرا داهما على المثقف الحديث نظرا لأنها تيسر، بل تمجد في الحقيقة زعمه بأنه يعرف تماما ما هو خطا بالنسبة للعالم ويعرف كيف يصححه. وتشجع هذه المعتقدات، كما أشرنا، على فصل المثالي عن الواقعي، ذلك لأنها تبالغ في تبسيط الطبيعة البشرية. بيد أن المثقف الحديث الذي يفصل بينه وبين جمهرة أقرانه أخدود لم يضق البتة منذ أن تحددت معالم صورته الحديثة مع مطلع القرن التاسع عشر، أصبح في حاجة إلى العودة إلى الدراسة المتأنية المدققة والواقعية للسلوك البشري في شموله. وهو بحاجة إلى هذه الدراسة أكثر من حاجته إلى الكشف عن أفكاره بشان (ما ينبغي أن يكون) في صورة نقمة أخلاقية مهذبة. والحقيقة أنه حتى إذا اكتست هذه الآراء صبغة الواقعية وقبول الأشياء كما هي في الواقع عمليا، إلا أنها تظل صورة واضحة تماما لتلك «المثالية المعكوسة» التي وجدها بعض الكتاب عند مكيافيللي. ويمثل التوازن جوهر الموضوع حيث إنه الحل المعقول للتوتر القائم بين المثالي والواقعي. ويمكن للتوازن يقينا، أن يميل وينحرف بعيدا جدا عن المثالي كما مال عند كثير من المثقفين المحدثين من أمثال باريتو. بيد أن الميل تجاه المثالي الذي نبالغ في تبسيطه إلى حد الإخلال، يشكل في هذه اللحظة الراهنة من

التاريخ خطرا داهما تقابله فجاجة وبساطة معتقداتنا البديلة. وهكذا يمكن للمثقف أن يطلق العنان لنفسه وباستقراء أحداث الماضي، فإن هذه الدفعة القوية الجامحة نحو المثل الأعلى عند رجل مثل كارلايل هي التي جعلته مهيأ لتلك التهمة الجائرة بكونه أول فاشي. من المؤكد أن كارلايل مثل نيتشه، كان مستعدا لنبذ النازية الدموية، بيد أنه طرح، من خلال شعور كامل باللامسئولية، الكثير من الأفكار الرفيعة الناقمة والتي تحولت إلى أفكار نازية مؤثرة.

الخلاصة:

إن المعتقدات الجديدة يعوزها الثراء والعمق في إدراك حقيقة البشر الموجودان في الديانات القديمة. ومن ثم نراها عاجزة عن حل مشكلة الإنسان حين تحدق به الشدائد فلا تمنحه السلوى والعزاء مثل الديانات القديمة. ويمكن القول بمعنى من المعاني إن الديمقراطية والاشتراكية لهما مسار يمنح الإنسان راحة نسبية في عالم تسوده في تصاعد مطرد مؤشرات مادية. ولم يحن الوقت بعد الذي يواجههما فيه صوت التعساء الذين تباعد أملهم في بناء الجنة على الأرض ويصرخون مهددين قائلين «وفروا المسكن والطعام وإلا فاخرسوا»، وربما لن يحدث هذا أبدا. وربما تأخذ غالبية الجماهير في الغرب ذات الموقف الذي ظل حتى الآن قاصرا على الأرستقراطية ونعني به الموقف الرواقي أو الإيمان بأن عالمنا عالم قاس لا تدوم فيه السعادة لأحد، وان على كل منا الصراع من أجل حل مشكلاته، ثم يصبح القبر خاتمة المطاف. ولكن هذا غير مرجح إلى حد كبير. فالبشرية، حتى في الغرب، لم تقو على تبني النظرة المأساوية بدون عون من عقيدة ذاتية غيبية سامية. ولهذا يتعين على الديمقراطية أن تهتدي بصورة ما إلى سبيل لشفاء النفس إذا لم يكن لزاما عليها أن تعود إلى المسيحية (وهذا ما يريده الكثيرون اليوم).

وثمة عقبة أخرى وهي عقبة فكرية على وجه التحديد، في طريق أي ديمقراطية واقعية تشاؤمية لا تؤمن بعالم الغيب. فمثل هذه الديمقراطية يجب أن تمد إلى كل مظاهر نشاطنا الآنية، والرغبة في التجريب، والصبر والدأب، وقبول التأني والتدرج، والتسليم بالحدود التي فرضتها على الجهد

البشري كلمتا مستحيل «ولا حل له»، وهو ما يميز عمل العالم من حيث هو عالم، وما ندركه جميعا، ولو جزئيا، في كل المهام المتميزة التي يتعين علينا إنجازها. وربما يكون لزاما عل أعداد كبيرة من البشر في ظل مثل هذه الديمقراطية أن يتخلوا عن نشوة اليقين، والثقة الناجمة عن المعرفة المسبقة بأن مطلقات معينة صادقة، وأن ثمة شيئا لا يتغير أبدا، شيئا ليس جزءا من التاريخ ولكنه لا يزال بعضا منا. ولكن يبدو واضحا أننا معشر البشر نتشبث باليقين، فأولئك الذين أضاعوا اليقين المسيحي حاولوا على الفور البحث عن يقين علمي أو يقين تاريخي أو أي يقين يكتشفونه في أي مكان. ونحن نتشبث بالعلم الشامل الكامل الذي يحيط بكل شيء كصفو لليقين- ننشد قوة عليمة تحيط بكل شيء علما، إذا لم يكن الله. وإذا ما ارتاب أهل الديمقراطية التشاؤمية في النزعة النسبية الكاملة والمطلقة (وهي غير العدمية بطبيعة الحال) فيما يتعلق بالقيم-فسوف يكون عسيرا أشد العسر إقامة مثل هذه الديمقراطية في عصرنا. إنها قد تقتضي الكثير جدا من الطبيعة البشرية البائسة أكثر مما اقتضته الديمقراطية التفاؤلية بالفعل، نظرا لأن المواطن العادي في الديمقراطية التفاؤلية القديمة كانت لديه الفرصة ليلتمس العزاء في الدين.

علاوة على هذا أننا في منتصف القرن العشرين واجهنا ذات العقبة التي واجهتها البشرية في أثينا القديمة: ما هي العلاقة بين الاتجاهات التي اتخذها المفكرون إزاء القضايا الكبرى وبين مجمل بنية وتوازن المجتمع ؟ إن أدنى اهتمام بما يجري وسط مثقفي الغرب-الوجوديين في فرنسا، وأتباع بارث ونيبورلbarth Niebuhr(*1) في ألمانيا وأمريكا، والمرتدين الكاثوليك الشباب في إنجلترا-يكشف بوضوح عن أن المثقفين يشدون أحزمتهم الروحية، وباتوا مهيئين لفترة طويلة من العسر، ويزداد احتقارهم باطراد لمثل أولئك الديمقراطيين ممن تغمرهم البهجة من أمثال بنيامين فرانكلين، أو الديمقراطيين السطحيين من أمثال توماس جيفرسون. وربما يتعرض التنوير لهجمات أقسى من الهجمات التي تلقاها على يد الرومانسيين في عصر وردزورث. وكم يجد المرء عسيرا على نفسه تصور الأمريكي العادي-أو الأوروبي العالي-وقد غلبه المزاج اليائس الذي استبد بطليعة المثقفين

(*1) انظرهامش10 ، 11 من الفصل السابع (المترجم).

الغربيين. ثمة نوع من القسوة، أشبه بتلك القسوة التي كانت تتفجر من الحكايات الشعبية المنظومة في منتصف القرن الثالث عشر بمبادئه السامية حتى ليتوقع المرء أن تظل تلك القدور المليئة بالطعام تغلي حينا حتى في عالمنا المأساوي.

ولن يكون من الملائم إذن أن نخلص إلى القول بأن ثقافتنا الغربية توشك أن تتحول تحولا كاملا ومفاجئا إلى عصر آخر من عصور الإيمان. وان النظرة الكوزمولوجية الديمقراطية في الغرب على يقين تقريبا من أنها ستكون موضع مراجعة وتنقيح ربما أكثر شمولا من مراجعة وتنقيح القرن التاسع عشر لميراثه الأصيل الذي ورثه عن التنوير. ويستحيل على المرء التأكد تماما الآن في منتصف القرن العشرين من الصورة التي ستكون عليها هذه المراجعة. ذلك أن قدرا كبيرا جدا رهن بنتيجة الصراع بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي، وهو صراع يضع النظرة الكوزمولوجية برمتها في موضع خطر. وإن ضرورات الصراع ذاتها قد تدفع الغرب إلى إخضاع المجتمع لنظام أكثر صرامة مما اعتاد تراثنا أن يراه النظام الأمثل، ذلك لأن من الحقائق البغيضة إلى النفس بشأن العلاقات البشرية-وهي إحدى الحقائق التي سيتعين على الديمقراطيين الواقعيين الجدد مواجهتها- أنك خلال الحرب، باردة كانت أم ساخنة، تحتاج بالضرورة إلى سلطة أكثر وحرية أقل مما هو سائد في أزمان أكثر هدوءا.

ويمكن القول بصورة تقريبية جدا، مع استخدام كل أنواع التحوير التي تتعارض مع مبدأ التعميم، أنه قد تحددت مؤقتا فيما يبدو داخل الولايات المتحدة وروسيا عدد من عناصر التعارض ساعدت حتى الآن على استمرار ذلك التوتر الذي يعد قسمة مميزة للغرب. نحن لسنا بطبيعة الحال حرية خالصة، وليسوا هم سلطة خالصة. ونحن لا نؤيد فردية القطط، ولا هم يؤيدون جماعية النحل أو النمل. ونحن لسنا تباينا ولا هم تماثلا. فأي منا لا يتمادى في حياته إلى حد الإفراط فيما تتضمنه مذاهبنا من قيم. ومع هذا فثمة تعارض، وهو تعارض حقيقي تماما. إننا نؤيد، إجمالا، سلسلة القيم التي تناولناها في كتابنا هذا باعتبارها القيم الأساسية للثقافة الغربية- شعور عاطفي إزاء ذلك الشيء الذي لا يختزل إلى ما هو ابسط منه والقائم داخل ذات كل إنسان، ولا تزال أفضل كلمة تدل عليه هي تلك الكلمة

القديمة البالية «الحرية»، شعور، على الرغم من أنه قد يتردد هنيهة وينقلب إلى نقيضه عند مواجهة المشكلات الحقيقية التي تثيرها عبارات مثل «إكراه إنسان على أن يكون حرا» أو «أنت حر إذا ما كنت على صواب، ولكنك عبد إذا ما كنت على خطأ» أو«حرية لا رخصة»، ولكنه على الرغم من هذا غير مقتنع في أعماقه بان هذه النقائض ضرورية. إن التقليد الغربي الذي ندافع عنه قبل سوانا، وليس تقليدا عقائديا جامدا، بل وليس تقليدا مثاليا، بل فرديا مكينا.

وإن الفرص المتاحة لنا لتأكيد تقاليد الغرب، وصونها في صورة لا تخطيء عند وصفها بالديمقراطية، إنما هي فرص كثيرة أكثر مما يظن الآخرون. فإذا كانت النزعة المعادية للعقل التي سادت على مدى العقود القليلة الأخيرة بددت الآمال الساذجة في تحقيق جنة على الأرض عن طريق تحصيل الكمال للطبيعة البشرية، أو عن طريق تحرير الطبيعة البشرية من بيئتها الفاسدة، إلا أنها أعطتنا المبرر للاعتقاد بأن أسلوبنا الديمقراطي في الحياة سيبقى ويستمر مهما كانت الشدائد والصعوبات إذا ما كان هذا الأسلوب الديمقراطي راسخ الصلة بعاداتنا وتقاليدنا وعواطفنا وأفعالنا المنعكسة وأنواتنا العليا. إن ما ظنه أجدادنا مظهر قوة للديمقراطية، وهو اعتمادها على عقلانية الإنسان، بات يمثل في نظرنا مظهر ضعفها. ولكن ربما كانت الديمقراطية في النهاية لا تعتمد على عقلانية البشر. فالغرب الديمقراطي صمد أمام حربين كان من المتوقع له أن يهزم فيهما بسبب إدمانه للتباين الفكري واللاإنضباط، والتعدد الروحي، بل والراحة، أمام النظام الأسمى، والتزمت، ووحدة الرأي وهي صفات أعدائه اللاديمقراطيين. ولكنه لم يهزم بل ظفر وانتصر على الرغم من، أو على الأرجح بفضل، ما بدا لبعض ناقديه مظهر ضعف له.

إن ما يبدو في التحليل العقلي البحت تحللا، وفسادا، وتباينا، وعجزا عن الاتفاق على أمر ما ربما لا يكون أكثر من اختلاف بشأن موضوعات اعتدنا نحن الغربيين الاختلاف بشأنها علانية وبعنف على مدى العصور منذ أن قام سقراط بدور النذير. لقد حارب الكاثوليك والبروتستانت واليهود والماركسيون الماديون جنبا إلى جنب في صفوف القوات المسلحة الأمريكية خلال حربين عالميتين. وإذا تأملنا الدلالات المنطقية الكاملة لمعتقداتهم لا

نملك إلا أن تستبد بنا الدهشة. وربما يقول قائل إن إيمانهم بالولايات المتحدة الوطن الأم أكبر من إيمان كل فريق بعقيدته، بيد أنه رأي أبعد ما يكون عن المنطق. وقد يقول آخر إنهم «يؤمنون» بالتسامح الديني ويرونه خيرا أكيدا، وهو أمر صحيح دون ريب بالنسبة للكثيرين منهم. ولكن القول الأصدق أنهم لم يفكروا البتة في المشكلة العامة المتعلقة بالتسامح الديني، وأن أكثرهم ارتضى ببساطة وجود الكاثوليك واليهود والبروتستانت والماديين على اختلاف شاكلتهم باعتبار هذا كله واقع الحياة، وأمورا نسلم بوجودها مثلما نسلم بالطقس والمناخ «وهكذا نجد الجانب الأعظم من الأسلوب الغربي في الحياة كامنا ومغروسا في مكان ما في نفس الأمريكيين العاديين، ربما ليس في قشرة المخ، بل في مكان أكثر أمنا لم يحدد موضعه بعد عالم الفسيولوجيا-واعتدنا أن نقول إنه القلب».

نعود إذن إلى القضية التي لم يتسن لنا تحديدها على الرغم من كل ما نعرفه تحت عنوان علم. اجتماع تراكمي، وهي قضية العلاقة بين قوة مجتمع معين وبين درجة الاتفاق بين أعضائه بشأن موضوعات كوزمولوجية. ويبدو أن ثمة بينة رائعة تؤكد أن تباين الآراء الواسع بشأن اللاهوت والميتافيزيقا والفن والأدب بل والأخلاق يمكن أن يستمر إذا ما أخذنا مثل هذا الاختلاف في الرأي لا باعتباره مثلا أعلى ساميا للتسامح، أو مثلا أعلى للتقدم من خلال التنوع (على الرغم من أنه كذلك بالفعل في نظر كثير من المثقفين بل كشيء قائم وأمر واقع، أي شيء عادي وطبيعي بالنسبة للبشر. وإذا كانت الديمقراطية تعني حقيقة أي شيء غير طبيعي تماما بالنسبة للمثقفين الغربيين مثل الاتفاق الفكري وإجماع الرأي، إذن فقد انتهت الغاية من الديمقراطية. بيد أن المسار الكامل لتاريخنا الفكري يشير إلى أن المفكرين الغربيين ازدهروا دائما من خلال الاختلافات القائمة بينهم، وأن هذه الاختلافات لم تعكر صفو حياة غير المفكرين إلى الحد الذي يفسد الاتزان الاجتماعي. بل إننا لا نجد اليوم بينة واضحة أكيدة على أن النذر والمخاوف الفكرية في عصرنا الذي يعاني من هموم فلسفية قد تجاوزت فعلا ذلك القطاع الصغير من أصحاب الكفاءات اللفظية العالية. ونحن لسنا على يقين تام من أن علماء النفس الاجتماعين مثل إريش فروم على صواب حين يعلنون أن القلق العصبي، بل وحالات العصاب، أضحت عنصرا مشتركا في

كل أنحاء مجتمعنا على نحو يهدد أسلوبنا الديمقراطي التقليدي في الحياة. ومن يدري ربما بالغ فروم Fromm في تقديره للهرب من الحرية[*2].

ولكن حتى لو كان خبراء التشخيص هؤلاء على صواب، وحتى لو كان مجتمعنا حقا مجتمعا مريضا، فليس من المرجح على ما يبدو أن المفكرين الجادين الذين يحضوننا على إجماع الرأي وعلى الإيمان معا بشيء ما سام رفيع إنما يسلكون السبيل القويم. وإذا كان لابد لنا من دين جديد فإن التاريخ الغربي كله يوحي بأن هذا الدين لن يأتي على يد المفكرين، بل عن طريق مصدر آخر أكثر تواضعا، وأنه سيظل ولو إلى حين على الأقل أمرا شديد العسر على نفوس المفكرين الرسميين-بل وعلى نفوس من تنبئوا بقدومه.

وثمة عقبة فكرية أخرى خطيرة لا يمكن لأي مفكر ديمقراطي أن يتجنبها. لقد سلمنا مقدما، وفقا للنزعة الحديثة السائدة المعادية للعقل، وربما وفقا للحس السليم أيضا، بأن الجنس البشري ينطوي على طاقة دفينة وصلابة لا يمكن أن يستوعبهما. أي نسق فكري. وسلمنا كذلك بأن لثقافتنا مصادر قوة لم تتأثر كثيرا بفلسفتنا-أو بافتقارها إلى أي منها. ومع هذا فإننا نجد باريتو ذاته يذكر لنا أقوى الرواسب عنده تحت اسم «راسب اصطناع الاشتقاقات»-أي الفهم والتعقل. إن الحاجة إلى إشباع رغبتنا في الفهم، وإلى أن تكون لنا خبرتنا المتماسكة والمتسقة منطقيا، وألا نكون متناقضين متهافتين منطقيا بصورة واضحة منفرة، وألا نكون مرائين سواء أمام أنفسنا أو في عيون الآخرين-كل هذا يمثل مطلبا أساسيا للغاية بين البشر. ويمكن القول باطمئنان شديد أنه لم يحدث على مدى التاريخ أن خضعت حضارة لزعامة وريادة فئة من المفكرين آمنت بأن عالم القيم عندها، وتفسيرها للأسباب التي وصلت بها إلى مكانتها، إنما هي خداع ورياء وزيف محض. إذ يستحيل في ظل الديمقراطية أن تعيش طويلا فئة عقلانية غير مؤمنة، وفئة مؤمنة غير عقلانية، كما لا يمكن لفئة فكرية (عقلانية) ديدنها الشك أن تضع دينا للجماهير.

وإن فئات المفكرين في عصرنا الراهن لا يعلنون الآن يقينا من مثل هذه

(*2) إشارة من المؤلف إلى كتاب «الهرب من الحرية» لعالم النفس الألماني الأصل والأمريكي فيما بعد إريش فروم (المترجم).

الورطة. غير إن كثيرين منهم يعانون حيرة وارتباكا، ومن المرجح أن تزداد حيرتهم إلى أن يتسنى لهم النجاح في تعديل تراث التنوير الذي ورثناه عن القرن الثامن عشر. ولنحاول وضع موجز سريع ختامي لتلك المشكلة.

لقد صيغت النظرة الديمقراطية إلى العالم في القرن الثامن عشر مع نهاية مرحلة تحول امتدت ثلاثة قرون تمثلت ذروتها في الانتصار العظيم للعلوم الطبيعية على يد نيوتن وأقرانه. وأيا كانت الآراء الفلسفية واللاهوتية لهؤلاء العلماء كأشخاص مستقلين-ولا يزال معروفا حتى اليوم أن أكثرهم من المؤمنين-إلا أنهم كعلماء اضطروا إلى استخدام منهج فكري للوصول إلى مبادئ عامة وقوانين منهج خضع كلية للوقائع المشاهدة، وبغض النظر عن مدى دقة الأدوات التي سجلت تلك الوقائع بالمقارنة بحواس الإنسان، فإن هذه الوقائع أضحت في نهاية الأمر قضايا خبرية تخبرنا عن عالمنا هذا-ولا شيء آخر. صفوة القول أن أي قضية يتم صوغها وفق مناهج العلوم الطبيعية لابد وأن تتسق مع وقائع هذا العالم، إنها لا تتجاوزه ولا تعلو عليه، ولا تتناقض معه.

وثمة مبدآن أساسيان للعقيدة الديمقراطية كما ظهرت في القرن الثامن عشر والتاسع عشر وهما مبدأ أن الإنسان خير وعاقل بطبيعته، ومبدأ التقدم الحتمي المطرد ابتغاء تحقيق الكمال الإنساني على الأرض. وهذان المبدآن إما أنهما يتجاوزان الموقف العلمي من الصدق، وإما أنهما يتناقضان معه. وليس علينا إلا أن نتتبع المسار عبر العصور ابتداء من عصر ثوكوديديس ل Thucydides إلى ماكيافيللي، إلى أقدر علماء الاجتماع المحدثين لكي نلحظ أن التقليد السائد بين هؤلاء الذين راقبوا حقا وبدقة سلوك البشر يمثل إيمانا بأن البشر يولدون لمواجهة المشكلات، وأن الطبيعة البشرية لم تتغير كثيرا على مدى التاريخ المكتوب على الأقل. ولو أننا درسنا السلوك المسجل للإنسان العاقل منذ أقدم العصور حتى منتصف القرن العشرين بروح عالم الطبيعة ومناهجه (بقدر ما تسمح لنا السجلات التاريخية على الرغم مما يشوبها من قصور) فلن يتسنى لنا تبني موقف يشبه في شيء موقف كوندرسيه مثلا ولا حتى موقف توماس بين أو جيفرسون.

فلن نقبل حتى ولو كمبادئ عامة علمية تقريبية مفاهيم الكمال الطبيعي والعقلانية الطبيعية للإنسان والكمال المتزايد للحياة على الأرض.

والديمقراطية باختصار هي جزئيا نظام أحكام يناقض ما يعتقد العالم أنه صحيح. ولا يخلق هذا التناقض مصاعب-أو على الأقل لن يخلق ما يخلقه الآن من مصاعب-لو أن الديمقراطي كان قادرا على أن يقول إن مملكته ليست من هذا العالم، لو كان قادرا على أن يقول إن الحقيقة عنده ليست من ذلك النوع الذي يمكن العالم أن يمتحنه شأن حقيقة المذهب الكاثوليكي الخاص بالعشاء الرباني حين يمتحن الخبز والنبيذ بالتحليل الكيماوي. إن مثل هذا الحل لأزمة الديمقراطي الفكرية ليس حلا موفقا، ولكنه ليس حلا بعيدا عن التصديق. ويمكن للديمقراطية أن تصبح عقيدة سامية أصيلة حيث لا ينتقص من الإيمان بها عدم التطابق بين القضايا التي تطرحها وبين وقائع الحياة على الأرض. ويقول بعض الساخرين إن الأمريكي حين يتفاخر بعدم وجود تمايز طبقي في بلده فإنه لا يكلف نفسه وفكره عناء تأمل الحقائق، حقائق البنية الطبقية في مجتمعنا، وحقائق وضع الزنوج واليهود والمكسيكيين والمهاجرين المولدين. بينما نحن الأمريكيين لا يضيرنا الاعتراف بأن المبادئ الأساسية للماركسية تتناقض مع البنية الفعلية للحياة الاجتماعية في الاتحاد السوفيتي. ونسلم بأن الديمقراطية في الاتحاد السوفيتي يتحدد معناها بصورة مغايرة تماما لديمقراطيتنا.

أو يمكن أن نعتبر صوغ موقف ديمقراطي تجاه العالم يقبل حدود الطبيعة البشرية العادية، ويقبل نظرة تشاؤمية عن هذا العالم، إنما يمثل ديمقراطية لا تملك شيئا من نعم السماء. وكثيرا ما قال أعداؤها إن الديمقراطية أمر يصلح لزمن الرخاء، وأنها حتى في الظروف التي لا تحقق الحرية والإخاء والمساواة بصورة كاملة إنما تفترض للطبيعة البشرية معايير لا يمكن الاقتراب منها في مجال السلوك البشري إلا أيام الرخاء واليسر. أما في أزمان الشدة فإننا، كما يقولون، نحتاج إلى انضباط وقيادة وتضامن لا سبيل إلى تحققها جميعا لو أننا تركنا الناس، ولو نظريا أو في الخيال، يسيرون حسب أهوائهم وحسب ما تمليه عليهم إراداتهم. حقا إن مثل هذا الانضباط يحتاج إليه الناس فعلا أيام الأزمات وهو ما تشهد به ديمقراطيات الغرب خلال الحرب العالمية الأخيرة، فالإنجليز واجهوا في صمود مذهل قصف المدن الذي وضع المدنيين مجازا على خط النار دون أن يؤثر ذلك تأثيرا خطيرا على حالتهم النفسية. وإن ما يثير الدهشة أكثر هو تلك الروح التي

سادت أكثر الأمريكيين الذين شاركوا في الحرب الأخيرة. فعلى الرغم من الهول الذي يستشعره صاحب النظرة المثالية فقد خاضوا الحرب وليس لديهم سوى إيمان ضعيف بأنهم ذاهبون لبناء عالم أفضل، وكانت روحهم القتالية أدنى كثيرا مما كانت عليه خلال حرب 1914- 1918. لقد ذهبوا إليها مثلما يقصد المرء أداء مهمة ضرورية ولكنها بغيضة إلى نفسه بحيث إنهم أبلوا بلاء حسنا وإن لم يروا مبررا لإدعاء البهجة أو تمجيد ما فعلوا: لقد خاضوها كواقعيين وليسوا كساخرين من خير الناس.

وإلى هنا نصل إلى الحد الذي يمكن أن ينتهي عنده كتاب كهذا. إن الديمقراطية المثالية، أي ديمقراطية مؤمنة (بالمعنى السامي للعقيدة الدينية) قد تكون أمرا ممكنا، على الرغم من أن ديمقراطية كهذه قد يكون عسيرا عليها أن تلائم إرثها الدنيوي والعلمي مع العقيدة الأخروية. أما الديمقراطية الواقعية، أي الديمقراطية التشاؤمية-وهي الديمقراطية التي يحاول في ظلها المواطنون العاديون تناول أمور الأخلاق والسياسة وقد انعقد عزمهم على معالجة مظاهر النقص التي يتصف بها الفلاح الطيب، والطبيب الجيد، والمسئول عن شفاء النفوس سواء أكان رجل دين أم مستشارا أم طبيبا نفسيا-مثل هذه الديمقراطية قد تتطلب من مواطنيها أكثر كثيرا مما تتطلبه أي ثقافة إنسانية. وإذا تسنى الوفاء بطلباتها فربما تكون أنجح الثقافات قاطبة. وأخيرا فإن الديمقراطية المرائية الدائمة الشكوى والسخرية، أو الديمقراطية التي يعترف أهلها في هذا العالم بمعتقدات معينة ويعيشون غيرها، مثل هذه الديمقراطية هي ضرب من المحال، ومثل هذا المجتمع لا يمكن له أن يبقى طويلا في أي مكان على الأرض. إن التوتر بين المثالي والواقعي يمكن حله بوسائل كثيرة في مجتمع صحي، ولكن لا يمكن أبدا الزعم بأنه غير موجود.

الهوامش

الفصل الأول

(1) ارازموس 1536- 1469(Erasmus)، مفكر إنساني هولندي، موسوعي النزعة. حاول صياغة مذهب إنساني مسيحي ينأى عن كل الخلافات الدينية.

(2) الانتينومية Antinomism أو نقض القانون-مذهب فريق مسيحي يؤمن أصحابه بأن تعاليم المسيح نسخت القانون الموسوي وأن الإنسان أسمى من القوانين الأخلاقية بعد أن تجددت. واعتمد أكثر أنصار هذه الطائفة على استخلاص النتائج المنطقية لهذا الرأي في حياتهم العملية.

(3) المطالبة بتجديد العمادAnababtism مذهب فريق من البروتستانتيين ألف حركة إصلاح ديني متطرفة في مطلع القرن السادس عشر. وقد أكد اتباع هذا المذهب أن العماد في الكبر هو الصحيح فقط، ومن ثم دعوا إلى تجديد عماد المسيحيين الكبار، ورفضوا تعميد الأطفال. ودفع بعضهم بمبادئهم إلى مدى أبعد من ذلك كثيرا، ووصلوا إلى نتائج متطرفة حين قرنوا بين آرائهم وبين آراء ثورية تتعلق بالتنظيم السياسي والاجتماعي مدفوعين في ذلك بالبؤس الشديد الذي كانت تعاني منه الطبقات الشعبية. وقالوا عن لوثر: «إنه حقق الإصلاح الديني ولكنه لم يشأ أن يكمل الثورة ويصل بها إلى غايتها، وبخاصة وضعها موضع التطبيق اجتماعيا». وقاموا بهبة مسلحة في عام1521 وانضموا إلى الفلاحين الثائرين في زفيكو بألمانيا، وهي الثورة التي استمرت ثلاثة أعوام حتى أخمدها الأمراء بأساليب قمع دموية. وجمعوا صفوفهم ثانية وكافحوا في محاولة لإقامة نظام اجتماعي ديني شيوعي في مدينة مونستر في ولاية فستفاليا. ولكن السلطات حاصرتهم وسحقت ثورتهم وذبحت الكثيرين منهم ثم أعدمت قادتهم بعد أن أغرقت ثورتهم في بحر من الدماء. وهكذا انتهت الحركة في ثوبها السياسي والاجتماعي لتعود في ثوب ديني خالص فقصرت دعوتها على الدين بمعناه الروحي الباطني الخالص وأكدت على جانب العماد في الكبر وأعلنت التزامها بالسلام وأن المسيحي رجل سلام لا يحق له حمل السلاح أو أن يلجأ إلى القوة أو أن يشغل منصبا حكوميا.

(4) القوطي: Gothic كلمة قوطي نسبة إلى القوطية لغة القوطيين الجرمانية الشرقية وتعني حرفيا أسلوب البرابرة الشماليين قبل أن يسطع نور عصر النهضة. وأول من استخدم اللفظ Vasari فازاري في كتابه حياة الرسامين ثم تبعه آخرون. وقد أكد فازاري التأثير الكاسح للقوطيين البرابرة على استمرار الفن. والكلمة تصف فن العصور الوسطى الذي ازدهر منذ 1150 إلى 1420 في إيطاليا وإلى 1500 في الشمال.

(5) شوسر (جفري) Chaucer Geoffrey شاعر إنجليزي ولد في لندن (1340- 1400) مؤلف حكايات كانتربري. حاكي الشعراء الإيطاليين. وأسهم أدبه في تأصيل قواعد النحو للغة الإنجليزية.

(6) جيوفاني بوكاشيو1375- 1313 (Boccaccio) كاتب إيطالي ولد في باريس، مؤلف Decameronهي مجموعة أقاصيص تتضمن سيرة البرجوازية في فرنسا المغرمين بالثقافة والانغماس في الملذات.

(7) فرانسوا، رابليه 1553- 1494(Francois Rablais) كاتب فرنسي وراهب وطبيب وأستاذ تشريح. يكشف عن روح مغرمة بالثقافة والفضول وحب المعرفة. نموذج لكتاب الحركة الإنسانية في عصر

النهضة. كافح بعناد من أجل التجديد في ضوء الفكر القديم، ومزج بين الدعاية المرحة والسخرية اللاذعة وفلسفة الطبيعة وأخلاقه الابيقورية التي تنزع إلى عشق اللذة والسكينة النفسية.

(8) عطاردMercury إله التجارة والحبوب عند الرومان أو هرمس عند الإغريق.

(9) أسكيو لابيوسAesculapius أسكيولابيوس إله الطب عند الإغريق. وتزعم الأسطورة أنه ابن أبوللو. وتزعم أيضا أنه كان يبرئ المرض ويحي الموتى. وتقول إن زيوس كبير الآلهة قتله خوفا من أن يلوذ الناس بطبه ويفرون من الموت.

(10) أرتيمس Artemis ابنة زيوس أو جوبيتر كبير الآلهة أو رب الأرباب والأخت التوءم للإله (أبوللو) ترسل بسهامها الموت والشرور، وكذلك تخففها وتبرىء منها. وهي أيضا إلهة الصيد والقنص. ومثلما كان أبوللو صنو الشمس كذلك هي صنو القمر.

(11) تليفوس Telephus ابن هرقل في الأساطير الإغريقية.

(12) كليمنيوسClymenus ابنة أفيانوس إله الماء وزوجة بابينوس الذي حملت منه في أطلس وبروميثيوس وغيرهما.

(13) الكبياديس 404- 450 (Alcibiades ق. م) قائد عسكري إغريقي تميز بمواهب فذة وثروة طائلة وجرأة خارقة. تمرس على فنون الحرب. أعجب سقراط بقدراته ومواهبه وجمعت بينهما صداقة حميمة. كان فاسقا غارقا في الملذات الجسدية. قتلته عصابة بالسهام بعد أن حاصرت بيته وأشعلت فيه النيران.

(14) أثيناِAthenao عند الإغريق ومنيرفاMinerva عند الرومان وهي واحدة من كبار الأرباب وتسمى عادة أثينا باللاس أو باللاس Pallas فقط. وهي ابنة زيوس أو جوبيتر.

(15) سيريس إلهة الأرض عند الإغريق واسمها يعني الأرض الأم، وهي حامية الزراعة وكل Ceres الثمار على الأرض، ابنة كرونوس أو ساتورن وأخت زيوس (جوبيتر).

(16) بنفنيتوتشلليني (1500-1571) Benvenuto Cellini نحات إيطالي ولد في فلورنسا.

(17) فرانسوا فيللون (1431- 1463 م تقريبا Francois Villon شاعر فرنسي موهوب ولد في باريس، عاش حياة مشحونة بالمغامرات والأخطار، وتعرض للإعدام شنقا عدة مرات. بلغ الذروة في إلهامه وصدق تعبيره حتى ليعد من أعظم الشعراء الغنائيين الفرنسيين.

(18) الباروك: Baroque مشتقة من الكلمة البرتغالية باروكو ومعناها لؤلؤة غير منتظمة الشكل. وتستخدم للدلالة على أسلوب فني ذاع خلال الفترة من 1600 إلى 1720 في العمارة والرسم والنحت والأثاث وزخرفة المنازل ويتسم بالمبالغة في التصميمات. بلغ ذروته في إيطاليا خلال الفترة من 1630- 1680.

(19) الروكوكو: Rococo نشأ هذا الأسلوب كانعكاس للبذخ والأبهة المبالغ فيهما في أسلوب الباروك وما فيه من تكلف وفقدان للبساطة على نحو ما تمثل في بلاط لويس الخامس عشر في فرنسا. وكلمة الروكوكو مشتقة أصلا من الكلمة الفرنسية Rocaille ومعناها زخارف الحصى أو الزخارف بالأصداف والحصى. وقد سمي بهذا الاسم لأن الأسلوب أساسا أسلوب زخرفي، وقد استوحوه من الأصداف عند خلطها في شكل حلزوني ولولبي أو شكل حيوانات وأوراق نباتات. ويتألف أساسا من استخدام خطوط لولبية على شكل حرف C ومنحنيات متقابلة. وبلغ أسلوب الروكوكو ذروته عام 1730. وانتهى عام 1760.

(20) مدرسة التأنق البياني أوEuphuism للدلالة على أسلوب يعتمد على التأنق في الحديث والكتابة، وقد راج على يد المقلدين للروائي الإنجليزي جون ليلي لLyly (1553- 1606) الذي ألف العديد من

المسرحيات الكوميدية ومنها مسرحيات مدرسية وعديدا من الروايات من أشهرها Euphues or The Anatomy of the Wit Euphues and His England ومن الواضح أن الاسم مشتق من اسم بطلة ايوفوس. ويتميز أسلوبه بالطباق والإبدال والتشبيه وغلبة الجرس الموسيقي على المعنى. ومن ثم يعتمد على التأثير الوجداني على المتلقي.

(21) الجونجورية نسبة إلى الراهب والشاعر الإسباني لويس جونجورا أي أرجوت Gongora 1627- 1561(y Argote) الذي يعتمد أسلوبه الأدبي على الزخرف اللفظي والصنعة المنمقة وغموض المعنى وغرابة الاستعارة وقد شاع هذا الأسلوب في إسبانيا وفرنسا.

(22) أندريا بالاديو 1589- 1518(Palladio Andrea) فنان معماري إيطالي يعتبر مؤسس الفن المعماري الحديث وأشهر فناني إيطاليا المعماريين في عصر النهضة.

(23) مشيل دي، مونتيني 1592- 1533(Michel de Montaigne) كاتب وفيلسوف فرنسي في عصر النهضة. أهم مؤلفاته «المقالات» ظهر عام 1580 وكان لا يفتأ ينقح ويعدل ويضيف إليها حتى بلغت ثلاثة مجلدات. يمثل الشك نقطة البدء في فلفسته.

(24) نيكولا بوالو 1711- 1636 (Nicolas Boileau) شاعر وناقد فرنسي درس اللاهوت في أول حياته ثم القانون وبعد ذلك تفرغ للكتابة والنقد. حاكى هوراس. وعنى أساسا بالشعر الأخلاقي والهجائي الساخر. شن هجوما لاذعا ضد الذوق الفاسد وإدعاء العلم والحذاقة والمبالغة الانفعالية المظهرية. من أهم أعماله «فن الشعر».

(25) بوسيه 704- 1627 (Bossuet) أسقف وكاتب وواعظ، اشتهر بكتاباته التاريخية. من أهم أعماله «دراسة عن التاريخ العالمي» و «تاريخ الخلافات في الكنائس البروتستانتية».

(26) جان راسين 1699- 1639 (Racine) شاعر مسرحي فرنسي. يعتبر أعظم كاتب مسرحي كلاسيكي. من أهم أعماله «أندروماك»-«فيدر»-«بريتانيكوس»-«استير».

(27) الجانسينيةJansenism المبادئ اللاهوتية التي وضعها رجل اللاهوت الهولندي كورنيلي جانسين (1585- 1638) وأدانتها الكنيسة الكاثوليكية الرومانية واعتبرتها بدعة وهرطقة. وتؤكد هذه التعاليم على القدرية والجبرية إذ ترى أن التدبير الإلهي سابق على وجود الإنسان، وتنكر التعاليم حرية الإدارة كما تنكر أن الطبيعة البشرية قادرة بذاتها على فعل الخير. وقد ضمن جانين تعاليمه كتابه «أغسطين» الذي أشار فيه إلى أن كثيرين ومنهم اليسوعيون قد بعدوا عن تعاليم القديس «أغسطين» خاصة فيما يتعلق بالتدبير الإلهي. وصادفت الجانسينية رواجا في هولندا وبعض أنحاء فرنسا.

(28) دير دي تليم Abbaye de Theleme مجتمع علماني تخيله رابليه في كتابه «الأكول <Gargantua يضم رجالا ونساء يعملون جاهدين لبذر السعادة في كل صورها.

(29) جوهان، فولفجانج ڤون جوته1832- 1749 (Goethe) شاعر وروائي ومسرحي ألماني. أعظم شعراء ألمانيا قاطبة في كل العصور اتجه بأدبه نحو الكلاسيكية واستطاع بشعره أن يؤثر تأثيرا عميقا على الشعر والأدب والعلم والفلسفة والسياسة في ألمانيا. من أعماله: «بروميثوس»-آلام فرثر-فاوست-أجمونت-قصائد من الشرق والغرب-الشعر والحقيقة.

(30) نسبة إلى أندريو جاكسون 184 5- 176 (Andrew Jackson) وهو الرئيس السابع للولايات المتحدة الأمريكية من (1829- 1837) وكانت له مفاهيم خاصة عن الحكومة الشعبية.

(31) المانازيزم Mannerism كلمة تصف مظاهر فنية، إيطالية أساسا، ظهرت خلال الفترة من 1520 وفي نهاية أوج عصر النهضة حتى عام 1600 وبداية عصر الباروك. فقد ظهرت خلال هذه الفترة أعمال في مجالات الفن المختلفة: الرسم والنحت والعمارة.. . الخ لا يمكن نسبتها إلى عصر

النهضة أو إلى عصر الباروك وإنما لها خصائص وسمات مميزة. والكلمة مشتقة من الكلمة الإيطاليةMamiera ومعناها طريقة أو أسلوب أو نمط. واستخدمت بهدف وصف سمة التخطيط العمدي التي غلبت على الأعمال الفنية وأضحت ترتكز على تصورات فكرية مسبقة أكثر من اعتمادها على مدركات بصرية فورية ومباشرة. والماناريزم ظهرت كأسلوب ضد الكلاسيكية واستهدفت التصدي للنزعة العقلانية لعصر النهضة. وبدت في صورة استهجان «للقواعد» المستنبطة من الفن الكلاسيكي ورسخت في ظل عصر النهضة ولهذا أغرقت في الانحراف عن الأسلوب الكلاسيكي وأعطت للفنان حرية، الخروج عن هذه القواعد.

(32) هوبز 1679- 1588(Hobbes) فيلسوف بريطاني مادي النزعة تأثر بثورة البرجوازية البريطانية في القرن السابع عشر. فلسفته المادية ميكانيكية المنهج، والعالم عنده هو جماع الأجسام والأجرام التي تحكمها قوانين الحركة الميكانيكية. ويرد الحياة النفسية عند الإنسان والحيوان إلى الحركة الميكانيكية، التي تحكمها قوانين خارجية. رفض فلسفة ديكارت في نظرية المعرفة عن الأفكار الفطرية، مؤكدا أن الأفكار وليدة الاحساسات. وفي مجال السياسة والقانون، قدم نظرية العقد الاجتماعي. ورأى أن الملكية المطلقة أفضل صور الدولة.

(33) جون لوك 1704- 1632 (Locke) فيلسوف إنجليزي مادي الاتجاه. أسهم بفكره في حركة التعبير الاجتماعي كفيلسوف واقتصادي وكاتب سياسي. وضع نظرية في المعرفة ترتكز على النظرة التجريبية المادية استهدف بها تفنيد نظرية هوبز الإسمية، ونظرية ديكارت العقلية، مؤكدا أن التجربة الحسية هي المصدر الوحيد لكل الأفكار، وأنكر بذلك مفهوم الأفكار الفطرية ويرى أن الأفكار الناتجة عن التجربة الحسية تمثل المادة الخام للمعرفة وأنها تصبح معرفة بفعل النشاط العقلي استدلالا وتأملا. وفي مذهبه عن الدولة والقانون يقدم لوك فكرة الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية ويعرض أشكال الحكم المختلفة. ويرفض نظرية الحكم المطلق أو الاستبدادي التي قال بها هوبز وغيره، ويرى أن هدف الدولة الحفاظ على الحرية والملكية. وبعد جون لوك بفكره الفلسفي والسياسي رائدا لحركة التغيير الاجتماعي في العصر الحديث.

(34) التوريToryحزب سياسي تأسس في بريطانيا 1689 وعارض حزب الويج Whig ثم عرف منذ 18323 باسم حزب المحافظين. والاسم يشير إلى اتجاه سياسي يرفض الإصلاح والتغيير على عكس الويج الذي عرف فيما بعد باسم الأحرار الذي كان يدعو إلى الإصلاح.

(35) الألفيين Millenanisme أصحاب المذهب الألفي أي الاعتقاد بأن المسيح سيعود إلى الأرض بعد ألف عام ويحكم العالم ويسود الخير بعد أن يكون قد عم الفساد. كما هو في نبوءة سفر الرؤيا. يرجع تاريخ أصحاب هذا المذهب إلى القرن الأول من تاريخ المسيحية حيث بدأ الرعيل الأول ينظر عودة المسيح لينشر العدل.

الفصل الثاني

(1) مارتن لوثر1546- 1483(Luther) مؤسس حركة الإصلاح الديني المعروفة باسم البروتستانتية.

(2) القديس أغسطين Saint Augustin

(354- 430) م أسقف مدينة هيبون (شمال إفريقيا) من أشهر آباء الكنيسة اللاتينية. وهو عالم لاهوت وفيلسوف ميتافيزيقي وأخلاقي. له آراء قريبة جدا من الأفلاطونية الجديدة. حلول التوفيق بين الأفلاطونية وبين العقيدة المسيحية، وبين العقل والإيمان. وله تأثير حاسم على

اللاهوت في الغرب. يعتبر القديس أغسطين مؤسس حياة النسك والرهبنة في أوروبا. وهو من المؤمنين بألا تعارض بين العقيدة وبين حكمة القدماء أو فلاسفة الإغريق.

(3) كالفن Calvin

(1509- 1564) مصلح ديني بروتستانتي. ولد في فرنسا.

(4) أولر يتش تسفنجلي UlrichZwingh

(1484- 1532) مصلح ديني سويسري. رسم قسيسا كاثوليكيا عام 1506 وكان على علاقة بالمفكر الإنساني بك دي لاميراندول Pic de la Mirandole واستطاع من خلال علاقات، هذه وحياته في روما أن يرى حياة البابوات وانغماسهم في الملذات مما دفعه إلى طريق الدعوة للإصلاح الديني.

(5) جون ويكليف John Wycliffe

مصلح ديني إنجليزي (1320- 1384) يعتبر الجد الأول للمذهب الانجليكاني. تزعم حركة إصلاح ديني في إنجلترا. يشكل تلامذته وأتباعه طائفة يطلق عليها اسم المتمتمين Lollards والاسم مشتق من كلمة هولندية قديمة معناها «مرتلو المزامير أو المتمتمين بالمزامير».

(6) جون هوس John Huss

(1369- 1445) مصلح ديني وأستاذ للاهوت بجامعة براغ. ولد في بوهيميا. وتأثر بفكر جون ويكليف وانتقد بشدة في مواعظه فساد رجال الدين في عصره. اعتقلته السلطات الدينية وحاكمته واتهمته بالهرطقة وتم إعدامه حرقا في 6 يوليو 1415. وعلى أثر إعدامه امتشق أتباعه «الهوسيون» السلاح دفاعا عن مذهبه.

(7) القديس فرنسيس الاسيزي Saint Francis of Assise

(1182- 1226) مؤسس نظام الفرنسيسكان. ابن تاجر ثري. اعتقد أن المسيح تحدث إليه ودعاه إلى الانقطاع له، واعتزال زينة الحياة الدنيا ونزواتها ومباهجها، فقرر الاقتداء بالمسيح وأن يعيش حياته فقيرا وتخلى عن كل ثرواته وميراثه وأن يقتات من عمل يده أو يتسول ودعا إلى الالتزام بالطهارة والطاعة والفقر وهي المبادئ الأساسية لنظام الفرنسيسكان.

(8)جان جيرسونGerson

(1363- 1429) رجل لاهوت وفيلسوف فرنسي عاش في العصور الوسطى وشغل منصب مدير جامعة باريس.

(9) الموحدون Unitarians

تقليد بروتستانتي ويؤمن أصحابه بوحدة الذات الإلهية، وينكرون التثليث القائل بأقانيم ثلاثة في إله واحد. ولم يعد يركز الموحدون على هذا المعنى بقدر تركيزهم على أنه اتجاه لعقل يؤمن بمبادىء ثلاثة: الحرية، العقل، التسامح الديني ويرجع تاريخ هذا التقليد إلى عصر الإصلاح البروتستانتي في القرن السادس عشر .

(10) الأصوليون Fundamentalists

اسم لحركة دينية بروتستانتية ظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية مع الحرب العالمية الأولى حين صدرت سلسلة من الكتيبات والنشرات تحمل العنوان التالي «الأصوليون دليل الحق»، تعرض مبادئهم أو ما يرونه أصول العقيدة: الإيمان بالإنجيل! جملة وتفصيلا كسجل تاريخي واقعي ونبوءة يقينية لا تقبل الجدل سواء في قضايا الأخلاق أو العقيدة أو أحداث التاريخ، ومن ثم قبول كل ما ورد فيه والإيمان به على ظاهره كحقيقة مؤكدة دون تأويل.

(11) الكويكرزQuakers

الكويكرز أو جماعة الأصدقاء. جماعة بروتستانتية ظهرت في إنجلترا في منتصف القرن السابع عشر أسسها جورج فوكس، الذي سعى إلى خلق صورة بسيطة للمسيحية ممثلة في الكنيسة الرسولية. تمرد عل الكالفنية والسلطة الاكليريكية. فسموا أول الأمر باسم «أبناء النور» ثم «أصدقاء الحقيقة» أو«الأصدقاء المنشقين» وأطلق عليهم اسم كويكرز وتعني المرتعشين أو المرتجفين وهو الاسم الذي أطلقه أحد القضاة. على جورج فوكس لأنه يرتجف عند سماع اسم الله. ثم استخدمه الكويكرز باعتزاز .وترتكز عقيدتهم على فكرة «النور الباطني» الذي يضيء قلب كل إنسان يأتي إلى العالم وأن الروح القدس موجودة دائما مع من تتآلف قلوبهم ويجتمعون على اسم المسيح. ورفضوا وساطة القساوسة وقالوا إن المسيح يتحدث مباشرة إلى الروح البشرية ورفضوا كل شكليات الكنيسة ومراتبها فلا حاجة لقسيس ليقيم القداس أو ليعظ وإنما يمكن لأي إنسان عادي أن يفعل ذلك ولا حاجة لشعائر شكلية وطقوس سرية. ولا حاجة للزخارف والمبالغة في الاحتفالات حتى أنهم كانوا يرفضون ذكر الأيام بأسمائها (لما لها من دلالات وثنية) ويقولون اليوم الأول والثاني.. . الخ.

ويرفضون حمل السلاح والخدمة العسكرية لأي غرض من الأغراض ويدعون إلى السلام الاجتماعي والعالمي. وتسود جماعاتهم الديمقراطية الروحية حيت يتساوى الرجال والنساء. ولا يوجد رئيس بالمعنى المألوف لاجتماعاتهم.

وتنتشر حلقات من الكويكرز في بلدان كثيرة غير إنجلترا والولايات المتحدة ويكونون ما يشبه الجاليات في الدانمرك والصين وفرنسا وألمانيا والهند واليابان وغيرها.

(12) دعاة المساواة-العدول Levellers

أتباع جون ليبورن (ت 1657) الذي شكل الجناح اليساري الديمقراطي للحزب الجمهوري خلال الحرب الأهلية الإنجليزية وفي عهد حكومة الدكتاتور كروموبل. وقد طالبوا بالفصل الكامل بين الكنيسة والدولة، والتسامح المطلق مع كل الطوائف والملل بما في ذلك اللادينيين. وجاء اسمهم من مطالبتهم بضرورة المساواة بين الجميع أمام القانون.

(13) ا لمشيخيونPresbyterians

شيعة بروتستانتية قديمة يرى أصحابها أن تكون سلطة الكنيسة بيد الشيوخ من رعيتها دينيين أم علمانيين وأنهم جميعا سواء لا يفضل أحدهم سواه. ومن ثم يرفضون المراتب الهرمية للكنيسة الأسقفية. ويقولون إن هذا هو المنقول عن الرسل.

(14) الأبرشيون (المستقلون)Congregationalists

أحد الروافد الرئيسية للبروتستانتية «غير الاتباعية» في إنجلترا أسسها روبرت براون فيما بين عامي 1578- 1586 بدأ استعمال الاسم حوالي عام 1642 مع بداية الحرب الأهلية والمعنى أن كل كنيسة أو أبرشية تتبع مباشرة سلطة المسيح دون وساطة، ومسئولة أمامه وحده، وتتولى كل جماعة دينية محلية مسئولية إدارة شئونها بنفسها وتجتمع بإرادتها الخاصة وتضع لنفسها قواعدها الخاصة بشأن كل ما يتعلق بأمور العقيدة والنظام.

(15) الأراستية Erastianism

مذهب توماس أراستوس 1583- 1524(Thomas Erastus) وهو طبيب وعالم لاهوت سويسري الجنسية، عمل أستاذا للطب بجامعة هيدلبرج. وألف كتابا هاجم فيه النظرية الكالفنية التي تقضي بأن تكون للمحاكم الاكليريكية حق الحرمان والقصاص ضد الهراطقة وأصحاب البدع. ويرى اراستوس أن القضاة المدنيين هم وحدهم أصحاب الحق في فرض العقوبات. وقال أيضا يجب ألا تكون في

الدولة غير سلطة واحدة عليا لها السيادة وهي في رأيه السلطة الزمنية أو المدنية. ولهذا أكد على خضوع الكنيسة المدنية في كل شئونها.

(16) المنهجية Methodism

ملة بروتستانتية يقوم اللاهوت عندها على تعاليم الأخوين جون وشارلس ويزليWesley وغيرهما. نشأت في إنجلترا في مطلع القرن الثامن عشر وتميزت بالتأكيد على عقيدة النعمة الإلهية المطلقة والمسئولية الفردية.

أطلق اسم المنهجيين أول الأمر على سبيل السخرية عام 1729 من فريق من الأساتذة والطلاب بجامعة اكسفورد كان من بينهم جون ويزلي وأخوه شارلس مؤسسا المذهب. وجاءت السخرية نتيجة التزامهما الدقيق والمتزمت بطرق ومناهج النشاط الديني. ومذهب اكسفورد المنهجي هو في الأصل مذهب انجليكاني. ولكن جون ويزلي رأى بعد ذلك أن الخلاص لا يأتي من تأدية الشعائر بل بالإيمان الصادق.

(17) البيوريتان (المتطهرون)Puritan

اسم أطلق في الأصل على البروتستانتيين الإنجليز الذين رفضوا قوانين الملكة اليزابيث لتنظيم العقيدة الانجليكانية وطالبوا بوجوب تطهير الكنيسة من المعتقدات والطقوس. الكاثوليكية. ثم أطلق الاسم بعد ذلك على كل من تبنوا وجهات نظر متزمته بشأن التقيد بيوم الأحد والأخلاق والسلوك اليومي.واستمرت قوانين البيوريتان مطبقة في إنجلترا حتى عهد قريب. والبيوريتان ملتزمون بحرفية الكتاب المقدس وهاجر كثيرون منهم إلى أمريكا في عهد أسرة ستوارت.

(18) لودفيج مجلتون Ludvic Muggleton

(1609- 1698) زعيم ديني إنجليزي أسس طائفة أطلق عليها اسمه. كان يعمل خياطا وأعلن أنه هو وابن عمه جون ريف هما الشاهدان اللذان ورد ذكرهما في سفر الرؤيا. وأودعا السجن بتهمة تحريض الناس وإثارتهم ضد كروموبل. ألف عديدا من الكتب التي بسط فيها آراءه عن التوحيد ومزج على نحو غريب بين الصوفية والمادية.

(19) جون بيدل John Biddle

(1615- 1662) قسيس من الموحدين الإنجليز. قبض عليه وأودع السجن عدة مرات لأنه هاجم صراحة في كتبه عقيدة التثليث. وحكم عليه غيابيا بالإعدام في عام 1647. ثم نفي إلى جزيرة صقلية عام 1655. وانتهى به المطاف إلى أن قبض عليه ثانية في لندن وأودع السجن حتى مات.

(20) الفيلادلفيون Philadelphians

طائفة مسيحية أسستها جين ليد 1704- 1623(Jane Lead) وهي صوفية إنجليزية بدأت التبشير بعقيدتها بعد أن بلغت الأربعين من عمرها. تأثرت كثيرا بكتابات جيكوب بوهيمي الصوفي الألماني.

(21) الإخوة في المسيح «Christadelphians

طائفة بروتستانتية تشكلت في الولايات المتحدة حوالي عام 1848 أسسها دكتور جون توماس (1805- 1871) وهو إنجليزي وابن راع لإحدى الكنائس من غير الاتباعين. هاجر إلى أمريكا عام 1832. ويؤكد في مذهبه أنه لا يستهدف تشكيل طائفة جديدة بل بعث الكنيسة الأولى في عهد الرسل. ويلتزم بالكتاب المقدس دون سواه.

(22) السبتيون، الأدفنتست Adventists

اسم يطلق على المسيحيين المؤمنين بأن اليوم المنتظر لعودة المسيح بات وشيكا. ناصرهم رجال من

مذاهب ونحل متباينة جدا وكان من بينهم إسحاق نيوتن وادوار أرفنج مؤسسا الكنيسة الكاثوليكية الرسولية. ولكن اسم السبتيين قاصر على عدد من طوائف الألفيين. يبدي أنصارها عناية كبيرة بدراسة الكتاب المقدس.

وخلاصة عقيدتهم: الموت نوم إلى يوم الحشر والحساب. وعندما يحل هذا اليوم سينزل المسيح من السماء إلى الأرض. وسيكون مصير المخطئين العدم أو يلقى بهم إلى مهاوي الجحيم، بينما ستنعم الصفوة وهم من اختارهم الرب بالنعيم الأبدي. وأهم طائفة في سلسلة طوائف الادفنتيست هي الطائفة المعروفة باسم سبتيو اليوم السابعAdventists of the seventh day التي تأسست عام 1862 ويعتبرون يوم الرب ويوم الراحة ليس هو الأحد بداية الأسبوع بل اليوم السابع وهو السبت مثل اليهود.

(23) المعمدانيونBaptists

أتباع إحدى الكنائس الرئيسية البروتستانتية لغير الاتباعيين. والسمة المميزة لهم هي العماد في الكبر على أن يغمر الماء المقدس كل جسم المؤمن وليس كما هو شائع بتعميد الأطفال ورش قليل من الماء ورأيهم أن هذا الأسلوب الشائع مخالف لما كان متبعا في صدر المسيحية.

(24) دعاة التقوى-التقويون Pietists

اسم أطلق على بعض اللوثريين الأتقياء في ألمانيا الذين التزموا بنبوؤة فيلب جيكوب سبنسر 1635-1705. وعقيدة هذا المذهب هي قاعدة الكنيسة اللوثرية المعروفة باسم «كليات التقوى» Colleges de Piete وهي حلقات لدراسة الكتاب المقدس والصلاة جماعة وانتشر المذهب في ألمانيا ثم سويسرا واسكندنافيا. ويضع المذهب الأولوية للتقوى الذاتية، والحمية الدينية، قبل التزمت العقيدي، وحرص على جانب الإخلاص والتفاني.

الفصل الثالث

(1) الاسكولائية-الفلسفة المدرسية. Scholasticism

اسم يطلق على الفلسفة المدرسية في العصور الوسطى، ويسمى اتباعها «الاسكولائيون» أو «مدرسيون» وقد عنوا بالفكر اللاهوتي والفلسفي المعتمد على سلطة الآباء اللاتينيين وأرسطو والشارحين لفلسفته. وعكف المدرسيون على تقديم البراهين النظرية لإثبات العقيدة الدينية ونظرة الدين إلى العالم.

وتنقسم الفلسفة المدرسية إلى عدة مراحل:

- الاسكولائية الأولى من القرن التاسع إلى الثالث عشر، وخضعت فيها لتأثير الأفلاطونية الحديثة وفكر ابن سينا وابن رشد وابن ميمون.

- الاسكولائية الكلاسيكية خلال القرنين 14، 15- وكانت-السيادة-فيها-لأرسطو ودخل الصراع بين رجال اللاهوت الكاثوليك والبروتستانت خلال القرنين 15، 16- ضمن-المرحلة-المتأخرة-للنزعة الاسكولائية والتي كانت تعبيرا عن صراع الكنيسة الكاثوليكية ضد الإصلاح الديني.

(2) الكوزمولوجياCosmology

مبحث فلسفي وفرع من علم الفلك يعنى بنشأة الكون وعمليات تطوره وبيئته، ويعالج الكون ككل واحد متكامل. ظهر في العصر القديم نتيجة جهود الإنسان لاستكشاف مكانه في الكون. ويرى أن وراء هذا الكل بما يحويه من حركة مشوشة وتباين ظاهري بين عناصر الكون، قانون عام يحكم

حركات هذه العناصر في مجموعها. وكانت صورته قديما وحتى العصر المدرسي تمثله نظرة المحورية الأرضية التي دعمتها الفلسفة الاسكولائية والكنيسة الكاثوليكية، ثم تلتها نظرة المحورية الشمسية أي القول بأن الشمس محور الكون. وبدأت هذه النظرة تتغير ابتداء من نيوتن وقانون الجاذبية الكونية وأخيرا نظرية النسبية التي قال بها ألبرت أنيشتين وخرجت الكوزمولوجيا بذلك من مجال التأمل النظري والكتابات الغيبية إلى مجال البحث العلمي، وأضحت النظرة الكلية الفلسفية للكون معتمدة على معطيات يهيئها البحث العلمي للإنسان، وإن كان هذا لا يعني سقوط كل المشكلات مثل مشكلة تمدد الكون وخلقه وما وراء المجرات.. . الخ

(3) مذهب الشكScepticism

مفهوم فلسفي يرتاب في إمكانية المعرفة الموضوعية للواقع أو بلوغ اليقين.

ويروج مذهب الشك خلال فترات التطور الاجتماعي بعد ما تنهار المثل العليا القديمة ويثبت عدم جدواها وقصورها على تلبية احتياجات الواقع وحركته، وبهذا يعبر مذهب الشك عن مرحلة انتقال إلى مثل عليا أو قيم ومعايير بديلة وان لم ترسخ بعد. وظهر مذهب الشك قديما أيام الأزمة الاجتماعية في القرن الرابع قبل الميلاد كرد فعل ضد المذاهب الفلسفية القديمة التي حاولت تفسير العالم الحسي بناء على حجج نظرية تأملية.

(4) الربوبية Deism

الاعتقاد بوجود إله غير مشخص هو العلة الأولى للكون، فهو خالق الكون ثم دفعه ليعمل بقوانينه الطبيعية الذاتية دون تدخل منه في حركة الكون وشئون الحياة.

ويرى أصحاب هذا المذهب أن الإيمان يرتكز على بينة عقلية. وظهرت هذه النزعة أول ما ظهرت في العصر الحديث عند الغرب في إنجلترا على يد هربرت أوف شيربري Cherbury (1583- 1648) ومثلها في إنجلترا بعده الفيلسوف جون لوك (1632- 1704) والعالم اسحق نيوتن (1643- 1727) وغيرهما، كما مثلها في فرنسا فولتير (1694- 1778) وروسو (1712- 1778).

(5) فرنسيس بيكون Bacon

(1561- 1626) فيلسوف إنجليزي مؤسس المدرسة المادية الحديثة والعلم التجريبي. قال إن مهمة العلم دعم سيادة الإنسان على الطبيعة والسبيل إلى ذلك التعلم التي يكشف عن الأسباب الواقعية. وقال إن المعرفة اليقينية أو الصادقة ممكنة شريطة إصلاح منهجنا في المعرفة وأول قواعد الإصلاح التخلص من الأوثان المشار إليها في الكتاب.

(6) جاليليو جاليليGalileo galili

(1564- 1642) عالم الطبيعة والفلك الإيطالي ونصير النظرة العلمية والثائر ضد عبادة أرسطو وضد النزعة المدرسية (الاسكولائية). اكتشف قانون القصور الذاتي ومبدأ النسبية في الحركة ومهد السبيل للعلم التجريبي. وكان يؤمن بأن العالم لا نهائي وأن المادة أبدية والطبيعة واحدة تحكمها علية ميكانيكية صارمة.

(7) رنيه ديكارت Rene Descartes

(1596- 1650) فيلسوف فرنسي وعالم رياضيات وطبيعة ووظائف أعضاء ويعتبر مؤسس المذهب العقلاني النابع من الفهم الأحادي الجانب للطبيعة المنطقية للرياضيات.

(8) جورج باركليGeorge Berkeley

(1685- 1753) أهم أعماله كتاب «عن مبادئ المعرفة البشرية» يبدأ فلسفته من مقدمة أساسية مفادها أن الإنسان لا يدرك شيئا مباشرة سوى أفكاره ومن ثم كان وجود الشيء رهن بإدراكه.

والأفكار عنده سلبية وتدركها الروح فهي القوة النشطة والمنتجة للأفكار. والأفكار موجودة في عقل الله. وهاجم المادية فرفض فلسفة لوك وقال إن كل الصفات ذاتية. وأنكر أن العلم قادر على إدراك أو فهم العالم ككل. وقال إن مهمة العالم الكد بحثا من أجل فهم لغة المؤلف الأعظم خالق الطبيعة وليس ادعاء تفسير الأشياء في ضوء علل مادية.

(9) زينو الايليZeno of Elea

(490 ق. م-435 ق. م) من المدرسة الفلسفية التي تشكلت في مدينة ايليا في اليونان القديمة خلال القرنين السادس والخامس قبل الميلاد. من أهم ممثليها اكزينوفون وبارمنيدس وزينو الايلي. وهي مدرسة مثالية ويعتبر زينو أول من أدخل صورة الحوار.

(10) التجريبية الامبريقية Empiricism

منهج في نظرية المعرفة ويؤمن بأن الخبرة الحسية هي المصدر الوحيد للمعرفة، ويؤكد أن الخبرة أساس المعرفة ووسيلتنا إليها. وهناك خبرية (امبريقية) مثالية مثلما نجد عند باركلي وهيوم وماخ وغيرهم. ويقصر هؤلاء الخبرة على جماع الاحساسات أو المفاهيم، وينكرون أن الخبرة مرتكزة على العالم الموضوعي الخارجي.

وهناك الخبرية (الامبريقية) المادية (ويمثلها فرنسيس بيكون وهوبز وجون لوك والفلاسفة الماديون الفرنسيون في القرن الثامن عشر. ويؤمنون بأن العالم الخارجي له وجود موضوعي مستقل وهو منشأ الخبرة الحسية.

(11) جان كالاس Jean Calas

تاجر من تولوز في فرنسا (1698- 1762) اتهم كذبا بقتل ابنه ليمنعه من الردة عن البروتستانتية. وقد نكل به حتى الموت. وأسهم فولتير في رد اعتباره.

الفصل الرابع

(1) إسحق نيوتن 1727- 1643(Newton) عالم الطبيعة الإنجليزي ومؤسس علم الحركة أو الميكانيا وواضع قانون الجاذبية الكونية. وله تأثير كبير على النظرة المادية الميكانيكية. شغل في عام 1669 منصب الأستاذ بجامعة كيمبردج وفي عام 1703 رئيسا للجمعية الملكية.

وأثبت في مجال علم البصريات أن الضوء حين ينعكس ينقسم إلى أشعة مختلفة الألوان، ووضع النظرية الجسيمية للضوء، ومفهوم الضوء كجزئيات خاصة. وفي مجال علم الرياضيات وضع علم التفاضل والتكامل الذي اكتشفه ليبنتز في نفس الفترة ووضع أساس التحليل اللانهائي.

(2) القديس توما الاكويني Aquinas

(1225- 1274) رجل اللاهوت الكاثوليكي الإيطالي. وضع فلسفة مثالية استنادا إلى الفكر الأرسطي مع تحويره ومواءمته مع المسيحية. وتأثر في فلسفته كذلك بالأفلاطونية الجديدة. والمبدأ الأساسي في فلسفة توما الاكويني القول بالتوفيق ببن العقل والنقل، أو الإنسان بين الإيمان والعقل. وقال إن العقل قادر على إثبات وجود الله عقليا وله نظرية في الوجود حسب نظام هرمي بعكس نظام الكنيسة الداخلي. وفي عام 1879 صدر إعلان باعتبار مذهب توما الاكويني «الفلسفة الوحيدة الحقة للكاثوليكية».

(3) مونتسكيوMontesquieu

(1689- 1755) عالم اجتماع فرنسي. انتقد بشدة نظم الحكم المطلقة والمستبدة. وحاول تفسير

نشأة الدولة وطبيعة القوانين ووضع خطة إصلاح اجتماعي بناء على هذا الأساس «الطبيعي» وقاوم فكرة التفويض الإلهي. وهو أحد مؤسسي مذهب الحتمية الجغرافية إذ يرى أن العوامل الجغرافية من تربة ومناخ.... الخ تؤثر على أخلاق الناس وطابع القوانين وشكل الحكم. وقال إن الملكية الدستورية أفضل أشكال الحكم. ودعا إلى الفصل بين السلطات ونقد الكنيسة.

(4) الكسندر بوب Pope

(1688- 1744) كاتب وشاعر إنجليزي أثر بعمق في الأدب الإنجليزي.

(5) كلود أدريان، هلفتيوس Helvetius

(1715- 1771) مفكر وفيلسوف فرنسي قام بدور أساسي في شرح الفلسفة المادية للقرن الثامن عشر وهي الحركة الأيديولوجية التي استهدفت تنوير قطاع عريض من المجتمع من البرجوازيين والصناع والفنانين والمفكرين والأرستقراطية المثقفة. ويعتمد هلفتيوس في فكره الفلسفي على الفيلسوف الإنجليزي جون لوك والمذهب الحسي الذي يرى الحواس مصدرا وحيدا للمعرفة وأن الاحساسات انعكاسات لواقع موضوعي. وقد عمل هلفتيوس وهو لباخ ولامتري على تنقية المذهب الحسي من عناصر المثالية وأكد هلفتيوس دور البيئة الاجتماعية في تنمية الشخصية الإنسانية ومن ثم دعا إلى تغيير العلاقات الاجتماعية الإقطاعية وإقامة علاقات جديدة رأسمالية لإصلاح المجتمع وتغيير الإنسان.

(6) بول هنري ديتريش، هولباخHolbach

(1723- 1789) فيلسوف فرنسي من أصحاب النظرة المادية. أهم كتاب له «نسق الطبيعة» وقد تم حرقه في ميدان عام بناء على أمر من برلمان باريس. هاجم الدين والفلسفة المثالية وخاصة مذهب الفيلسوف الإنجليزي باركلي، وقال: الإنسان جزء من الطبيعة وخاضع لقوانينها.

(7) جوليان لامتريLametrie

(1709- 1751) طبيب وفيلسوف مادي فرنسي. بنى فلسفته على أساس علم الطبيعة عند ديكارت والمذهب الحسي عند جون لوك.

(8) الفيزيوقراطيون Physiocrates

مجموعة من رجال الاقتصاد يؤمنون بأن الزراعة هي المصدر الوحيد للثورة. من أهم زعمائهم فرانسوا كيزنايQuesnay وهو طبيب اقتصادي فرنسي (1694- 1774) وأحد من رفعوا الشعار الشهير«دعه يعمل، دعه يمر».

(9) روبرت أوين Owen

(1771- 1858) رجل أعمال إنجليزي واشتراكي خيالي انتقد الجوانب السلبية للنظام الرأسمالي في عصره. شارك في النشاط الخيري وهو أب التشريع الصناعي العمالي. رأى النظام الاجتماعي أو البيئة لها أثر حاسم على الإنسان. والتاريخ عنده حركة متقدمة تدريجية نحو معرفة الإنسان لذاته. والجهل جذر المشكلات الاجتماعية وأساس الشر. ومن ثم فالتعليم وسيلة تحرر الإنسان أخلاقيا واجتماعيا لبناء عالم جديد ودعا إلى الملكية المشتركة والمساواة في الحقوق وصولا إلى مجتمع لا طبقي. وشارك في الحركة النقابية البريطانية.

(10) جيرمي بنتام Bentham

(1748- 1832) مشرع وفيلسوف أخلاقي إنجليزي له في الأخلاق نظرية المنفعة العامة حيث رد دوافع السلوك الإنساني إلى الرغبة في الحصول على اللذة وتحاشي الألم.

(11) البرنامج الجديد New Deal

برنامج وسياسة الإصلاح والإنعاش الاقتصادي والأمن الاجتماعي الذي قدمه الرئيس الأمريكي فرانكلين روزفلت خلال الفترة من1933- 1940 عقب الأزمة الاقتصادية العالمية.

(12) المذهب الأسمي Nominalism

اتجاه فلسفي في العصور الوسطى يرى أن المفاهيم الكلية هي مجرد أسماء للموضوعات الفردية. ويؤكد المذهب على أن الموجودات المفردة بصفاتها الفردية هي الموجودة حقا وحدها .ومفاهيمنا العامة التي تكونت نتيجة تأملنا في مفردات الوجود ليس لها وجود مستقل عن الأشياء ولا تعكس خواصها وصفاتها. وارتبط هذا المذهب بالاتجاهات المادية مؤكدا أولوية وجود الأشياء. ومن أبرز فلاسفة هذا المذهب جون دنز سكوت، ووليام أوكام. وتطورت أفكار المذهب الأسمى ولكن على أساس مثالي على يد الفيلسوفين الإنجليزيين باركلي وهيوم.

(13) توماس روبرت مالتوس Robert Malthus

(1766- 1834) عالم اقتصاد ورجل دين إنجليزي صاحب نظرية معروفة عن زيادة السكان وعلاقتها بالموارد الغذائية وهي نظرية متشائمة تقول إن السكان يتزايدون حسب متوالية هندسية بينما تتزايد موارد الطعام حسب متوالية عددية مما سيؤدي مستقبلا إلى مجاعة.

(14) دافيد هيوم Hume

(1711- 1776) فيلسوف وعالم نفس ومؤرخ إنجليزي. يرى أن وظيفة المعرفة ليست فهم الوجود بل هداية السلوك في الحياة العملية. واليقين لا وجود له إلا في المعرفة الرياضية. والواقع تيار من الانطباعات لا نعرف أسبابها ولا سبيل إلى معرفة أسبابها. بمعنى أن العالم الموضوعي أو الوجود لا يمكن معرفته ومعرفتنا ظن.

(15) اليسوعيون Jesuites

«رفقة يسوع المسيح» أو جماعة يسوع أسسها القديس أجناس دي لويولاLogolaعام 1534 وأقرها بابا روما عام1540. تعتمد على الطهارة والفقر والطاعة والتبشير. وتتألف الجماعة من أربع فئات. وبلغت شأوا بعيدا في مجال الثقافات اللاهوتية الكاثوليكية وتعتمد على نظام أوتوقراطي شديد التزمت يخضع لقائد عام منتخب.

(16) بيير بايلBayle

(1647- 1706) فيلسوف وناقد فرنسي. هاجم الكاثوليكية ودعا إلى التسامح الديني، ونزع إلى الشك انطلاقا من مبدأ ديكارت، ودعا إلى تقويم المبادئ الأخلاقية في ضوء العقل الطبيعي ومهد بفكره الطريق لمادية القرن الثامن عشر الفرنسية.

(17) اتباع بولاند Ballandists

جماعة من اليسوعيين عملوا على نشر دراسات عن حياة القديسين. بدأ المشروع على يد هربرت روسويد لRosweyd مع بداية القرن السابع عشر. ثم انتقل العمل بعد وفاته إلى رجل لاهوت جيزويتي آخر يدعى جين فان بولاند1665- 1596(Bolland).

الفصل الخامس

(1) جان انطوان، كوندورسيه Condorcet

(1743- 1794) عالم رياضة وفيلسوف ورجل اقتصاد وسياسي فرنسي. كان رئيس الجمعية التشريعية، ونائبا بالجمعية العمومية الفرنسية وعضوا بأكاديمية العلوم قبض عليه بتهمة الانتماء

إلى حزب الجيروند وأودع السجن. ووضع داخل السجن كتابه الضخم «مجمل لوحة تاريخية لتقدم العقل البشري» دعا إلى التخلي عن الخرافات وتطوير المعارف العلمية ويعرض في كتابه هذا نظرته إلى التاريخ كنتاج للعقل البشري. ودعا إلى المساواة والتصدي للاستبداد، والتطور الحر للفرد.

(2) أوجست كونت Comte

(1798- 1857) فيلسوف فرنسي ومؤسس المذهب الوضعي الداعي إلى التزام العلم بحدود وصف الظواهر الخارجية لأحداث ووقائع الطبيعة ومن ثم وجب إسقاط الميتافيزيقا أي البحث عن جوهر الظواهر. وفيه تحدث عن ثلاث مراحل لمعرفة الطبيعة أو تطور العلم. وفسر المجتمع وفق نهج بيولوجي.

(3) هربرت سبنسرSpencer

(1820- 1903) عالم اجتماع وعالم نفسي إنجليزي. أحد مؤسسي المدرسة الوضعية. طبق فكرة التطور على الكائنات الحية وعلى كل الأشياء والظواهر. وهي أساس نظريته الاجتماعية المسماة «النظرية العضوية في تفسير المجتمع».

(4) العصر الفيكتوري

نسبة إلى الملكة فيكتوريا التي عاشت ما بين 1819 و 1901 وتولت عرش بريطانيا من عام 1837 حتى عام 1901 ولعصرها خصائص مميزة في الأدب والأخلاق والسياسة والفن.

(5) فشته Fichte

(1762- 1814) فيلسوف ألماني، زعيم المدرسة المثالية الكلاسيكية الألمانية بعد كانط.

(6) لسنج Lessing

(1729- 1781) فيلسوف ألماني، وناقد فني وأحد مفكري التنوير. عمل على تطوير ألمانيا في الاتجاه الديمقراطي ودعا إلى مجتمع ينتفي فيه القهر ويسود العقل المستنير، والفكر الحر.

(7) جوبينوGobineau

(1816- 1882) ديبلوماسي وكاتب فرنسي

(8) المورمون Mormons

أعضاء كنيسة يسوع المسيح وقديس اليوم الأخير. أسس المذهب جوزيف سميث عام 1830، وسرعان ما انتشر في كل أنحاء الولايات المتحدة وفي كندا، ثم انتقل إلى إنجلترا.

ويؤمن المورمون بالله ويسوع المسيح والروح القدس. ويعتقدون باستمرار الوحي من خلال زعيمهم القادر على شفاء المرضى. وتنطوي عقيدتهم على نزعة ثيوصوفية، فالمعرفة عندهم كشفية، وكل شيء ملموس. ويؤمنون بالحلول وتناسخ الأرواح. ويوجد في الولايات المتحدة أكثر من 2 مليون من المورمون.

(9) الخلاص للجميعUniversalistes

جماعة دينية نشأت في الولايات المتحدة ولها أفرع في كندا .تؤمن بأن الله بواسع رحمته وحبه سينعم بالخلاص على جميع البشر دون استثناء. ومن ثم لا محل للحديث عن عذاب مقيم في جحيم سرمدي. تأسست كنيستهم حوالي عام1770، أول من دعا إليها جون مواري (1741- 1815) في نيوانجلاند. يؤمن أكثر هؤلاء بعقيدة موحدة.

(10) الثوصوفية Theosophy

مذهب قائم على تعاليم صوفية يرى معرفة الله عن طريق الكشف الصوفي. وقد تأثر بالفلسفات

الهندية مثل البراهمية والبوذية. وقد ظهرت جماعات ثيوصوفية في الولايات المتحدة الأمريكية وفي بريطانيا وغيرهما من بلدان أوروبا في أواخر القرن التاسع عشر.

الفصل السادس

(1) دريزر Dreiser

1871- 1945 كاتب أمريكي، رائد الواقعية الأمريكية.

(2) جوزيف دي ميستر De Maistre

1753- 1821 كاتب وفيلسوف فرنسي، أدان الثورة الفرنسية، ودعم سلطة الملك والبابا. قابل بين الإيمان والحدس.

(3)-مزرعة بروك أو بروك فارمBrook Farm

مزرعة أسسها فريق من المثقفين أصحاب مذهب فلسفي مثالي، تزعمهم جورج رايبلي Ripleyأنشئت المزرعة عام1841 في صورة مزرعة تعاونية أو مستعمرة أو مدينة فاضلة في ولاية ماساشوسيت. حاول أعضاء المزرعة الجمع بين الحياة الفكرية وبين الزراعة. ضمن مائة عضو حاولوا الاهتداء بالفكر الاشتراكي للمفكر الفرنسي فوربيه. واحترقت عام 1846 وانحلت جماعتها.

ب-الفلانكس أو الكتائب Phalanstry

إحدى المستعمرات التعاونية التي دعا إليها فوربيه.

جـ-نيوهارمونيNew Harmony

مستعمرة في صورة مدينة فاضلة (يوطوبيا) أسسها روبرت أوين في انديانا عام1825 . ضمت ألف عضو بهدف العمل والحياة على أساس المساواة الاقتصادية الكاملة. افتقدت الإدارة الحازمة وفشلت بعد عامين.

(4) ريتشارد فاجز Wagner

(1813- 1883) موسيقي ألماني وعبقرية نادرة. كان ينظم لنفسه الشعر مستلهما الأساطير القديمة الألمانية مما ساعد على إيقاظ ودعم الروح القومية الألمانية. ربط بين الشعر والموسيقى والرقص.

(5) أسرة هو هنزرلين Hohenzollern

الأسرة التي حكمت من 1701- 1918 الإمارة الألمانية الواقعة على نهر الدانوب وتحمل اسم هوهنز رلين.

(6) إدوارد برنشتين Bernstein

(1850- 1932) اشتراكي ديمقراطي ألماني رفض الأسلوب الثوري وآثر الإصلاحية واتخذ في الفلسفة موقفا مثاليا حيث دعا إلى العودة إلى الفيلسوف الألماني كانط ورأى أن الاشتراكية مسألة غير علمية وإنما هي مثل أعلى أخلاقي.

(7) كارل كاوتسكي Kautsky

(1854- 1938) اشتراكي ومؤرخ واقتصادي ألماني. قام بدور هام في نشر الفكر الماركسي. وكانت له نظرة خاصة تباينت مع الفكر الماركسي التقليدي، واتهمه لينين بتحريف الماركسية وتشويهها.

الفصل السابع

(1) الغابيةFabian Society حركة يغلب عليها طابع مثقفي الطبقة الوسطى تأسست في بريطانيا

في يناير 1884 بهدف العمل على نشر الفكر الاشتراكي بين المتعلمين وتطبيق المبادئ الاشتراكية في بريطانيا. من أشهر روادها برنارد شو (1856- 0 195) وسدني ويب (1859- 1947) وزوجته بياتريس ويب (1858- 1943. رفضت الحركة الاتجاه الثوري الماركسي وآمنت بإمكانية التحول التدريجي إلى الاشتراكية عن طريق البرلمان بعد تطور سياسي طويل المدى. وانضم الفابيون إلى حزب العمال البريطاني عام1900 واسم الجمعية مأخوذ عن اسم القائد العسكري الروماني كنتوس فابيوس مكسيموس (ت 203 ق. م) الذي دعا في حربه مع هينيعل إلى المناورة وتجنب الالتحام والدخول في معارك ضارية مباشرة، وإيثار إنهاك العدو عن طريق الاستنزاف.

(2) قضية دريفوس Dreyfus

دريفوس (1859- 1935) ضابط يهودي فرنسي كبير بهيئة أركان حرب الجيش الفرنسي، قدم للمحكمة العسكرية عام1894 بتهمة الخيانة العظمى وتسريب معلومات إلى الأعداء الألمان وحكم عليه بالسجن والنفي. وبعد بضع سنوات اكتشفت السلطات براءته وثارت ثائرة الراديكاليين، واتهموا هيئة الأركان بالتواطؤ لأنها تضم أنصارا لرجال الدين والملك وأعداء للسامية.وعاد دريفوس إلى الجيش عام1906 ونال وسام الشرف. واهتزت الحياة السياسية الفرنسية والحياة الأدبية من الأعماق مع هذه القضية وثارت حملة صحفية ومظاهرات ومصادمات بين المثقفين والاشتراكيين والراديكاليين الفرنسيين من جانب وبين قادة الجيش والكنيسة من جانب آخر، واتهم الجانب الأول الآخر بالعداء للجمهورية والبحث عن مبرر لإقامة نظام سلطوي مستبد. وظل العداء كامنا خلال الجمهورية الثالثة.

(3) هنري باربوس Barbusse

(1873- 1935) كاتب فرنسي.

(4) وارين، هاردنج Harding

(1865- 1923) رئيس الولايات المتحدة من 1921- 1923. جمهوري محافظ عمل على زيادة الجمارك وعارض دخول الولايات المتحدة عصبة الأمم. ساد الفساد الوظيفي في عهده.

(5) آرثر ستانلي ادنجتون Eddington

(1882- 1944) عالم طبيعة وفلك بريطاني. نشط في اتجاه ترويج الفكر العلمي ويمثل في الفلسفة نزعة مثالية «طبيعية». عني أساسا بموضوع بنية وحركة الأفلاك ونظرية النسبية والكوزمولوجيا. تأثر بفكر كل من الفيلسوف الألماني كانط والفيلسوف الإنجليزي برتراند رسل، كما تأثر بالوضعية المنطقية. اتخذ لفلسفته اسما خاصا هو: الذاتية الانتقائية Selective Subjectivismأو البنيوية Structulism واعتقد أن بالإمكان استنتاج قوانين الطبيعة وثوابتها المطردة من أفكار ايستمولوجية قبلية دون اللجؤ إلى التجربة. وقاده هذا إلى نوع من الغيبية العددية الفيثاغورية.

(6) جيمس هوبوود جينز Jeans

(1877- 1946) عالم طبيعة وفلك بريطاني وأحد رواد النزعة المثالية «الطبيعية». ألف بحوثا في الطبيعة النظرية وفي الفلك والكوزمولوجيا. قدم فرضا يقضي بأن المجموعة الشمسية نشأت عن صدام بين الشمس ونجم آخر، وهو الفرض الذي شاع في عشرينات وثلاثينيات هذا القرن. وقد ثبت خطره. عمل جاهدا على استخدام النسبية ونظرية الكم لدعم نزعته المثالية.

(7) البرت أيشتين Einstein

(1879- 1955) عالم فيزياء ألماني، مؤسس النظرية النسبية العامة والخاصة وعدد آخر من النظريات في علم الطبيعيات، أدت في مجملها إلى مفاهيم جديدة للزمان والمكان والحركة والجوهر

والضوء والجاذبية. في عام1905 قدم النظرية المعروفة باسم الحركة البرونية Brownian التي أكدت واقعية الأشياء وحركتها. ونشر في عام 1905 النظرية النسبية الخاصة. وصاغ في عام 1916 النظرية النسبية العامة. واضطر إلى الهجرة إلى الولايات المتحدة. كان في آرائه الفلسفية متفقا في نواح كثيرة مع الفيلسوف اسبينوزا. وينكر أي جوهر لا مادي، مؤكدا موضوعية العالم وإمكانية معرفته. والترابط العلي بين كل عمليات الطبيعة. وكان في موقفه هذا معارضا لموقف الوضعية المنطقية. عارض القهر الاجتماعي والنزعات العسكرية، وأدان استخدام القنبلة الذرية لأغراض الحرب.

(8) ماكس بلانكMax Planck

(1858- 47 19) عالم طبيعة ألماني. صاغ النظرية الحرارية الدينامية للإشعاع الحراري. مؤسس النظرية الكمية أو الكوانطية. خصص أكثر أعماله للمشكلات الفلسفية الخاصة بالعلوم الطبيعية منها الدلالة الفلسفية لقانون الطاقة، ومبدأ العلية وانتقد بشدة الوضعية خاصة وضعية ماخ.

(9) نلزبورBohr

(1885- 1962) عالم طبيعة دانمركي، وأحد مؤسسي النظرية الكمية (الكوانطية). صاغ في عام1913 ما يعرف باسم مبدأ التطابق Correspondence Principle وهو أحد مناهج البحث الأساسية التي تحكم تطور العلم. ويعبر فلسفيا عن حركة المعرفة من الحقيقة النسبية إلى الحقيقة المطلقة عبر مزيد من الحقائق التي تتزايد اكتمالا. وصاغ أيضا ما-يعرف باسم «مبدأ التتمةComplementarity Principle لشرح الميكانيا الكمية «الكوانطية». وعني بمبحث المعرفة في ضوء نتائج أبحاث التي تؤكد أن الطبيعة تتطور في حركة جدلية.

(10) كارل بارث Barth

(1886- 1968) رجل لاهوت ألماني ولد في سويسرا، ونفاه النازي عام 1935. يمثل فكره رد فعل ضد البروتستانتية الليبرالية. وهو عميد الفكر النظري اللاهوتي المعروف باسم «اللاهوت الجدلي» وعلى الرغم من أنه يدعو إلى العودة إلى الأصول المقدسة إلا أنه يدعو في ذات الوقت إلى الملاءمة بين الكتاب المقدس وبين مقتضيات العصر الراهن.

(11) رينهولد نيبورNiebuhr

(1892- 1971) مفكر ورجل لاهوت بروتستانتي أمريكي. ألف العديد من الكتب عن المسيحية والمشكلات والأزمات الراهنة. وأكد أن الإنسان ابن الخطيئة، بحاجة إلى الرب و نعمته.

(12) والتر جروبيوس Gropius (1883- 1969) مهندس معماري أمريكي من أصل ألماني. أسس في عام 1919 المدرسة المعروفة باسم مدرسة Bouhousأو«بيت العمارة»، وهي معهد تأسس في مقاطعة فييمر في ألمانيا لدراسة الفن والتصميمات الفنية والعمارة. وعمل على تطوير هذا الفن مستخدما أسلوب العمارة الوظيفية، كما استعان بالطريقة التجريبية في اختيار مواد البناء.

(13) الذهان Psychosis مرض عقلي نفسي شديد له منشأ ومسار وأعراض متميزة، وينتج عنه اضطراب واختلال السلوك. والعصاب Neurosis مرض عصبي نفسي غير محدد الطابع ولكنه دون الذهان. وتتباين مظاهر العصاب في صورة هستيريا وحصار نفسي ومخاوف مرضية وقلق وفقدان الذاكرة وغيرها من أمراض سلوكية بسيطة.

الفصل الثامن

(1) مدام بلا فاتسكي Mme Blavatsky

(1831- 1891) ولدت في جنوب روسيا وتزوجت موظفا كبيرا عام 1848ثم انفصلا على الفور. وظلت أمور حياتها بعد ذلك على مدى عشرين عاما سرا خافيا. ثم ظهرت لتؤكد أنها قامت برحلات عديدة في أرجاء الأرض، وبخاصة رحلة امتدت إلى سبع سنوات في التبت من 1851-1858، وأنها تعلمت خلالها هناك «الحكمة القديمة» على يد «الأخوة البيضاء العظيمة» التي تضم أعضاء شبه آلهة يسمون: «الأنصار» أو«المادة» أو «المهاتما» (وتعني الروح العظيمة).
ومارست في الولايات المتحدة مهنة الوسيط الروحي، وأسست مع ضابط أمريكي يدعى هـ. س. أوكلوتOclote في عام 1877 جمعية ثيوصوفية. وأصدرت في العام ذاته كتابها «الكشف عن سر إيزير». ثم عادت مع أوكلوت إلى الهند في عام 18178 حيث ألقت العديد من المحاضرات عن مذهبها. وادعت أن المهاتما في التبت، أو أصحاب الأرواح العظيمة لقنوها علوم السحر. ونشرت عام 1888 كتابها الثاني «عقيدة سرية» ويعد الكتاب المقدس لأتباعها. وماتت في لندن عام 1891.

(2) شبنجلر Spengler

(1880-1936) فيلسوف ومؤرخ ألماني، مؤلف كتاب «انهيار الغرب» (1918- 1923)

(3)الفاوستي: Faustian

نسبة إلى البطل الدرامي فاوست الذي باع روحه للشيطان مقابل الحصول على القوة والخبرة الدنيوية. والاسم مأخوذ عن اسم الساحر والفلكي الألماني يوهان فاوست في القرن السادس عشر.

(4) القانون الطبيعيNatural Law

القانون الطبيعي أو قانون الطبيعة يعني أن الاعتقاد بأن ثمة قانونا مستقلا عن الدولة ومشتقا من العقل «وطبيعة الإنسان» وظهرت الأفكار الأولية عن هذا القانون عند الإغريق على يد سقراط وأفلاطون. واعتبره فلاسفة العصور الوسطى ضربا من ضروب القانون الإلهي. ولكن مفهوم القانون الطبيعي ذاع وانتشر خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر في أوروبا، وأخذ منحى جديدا. وكان أهم دعاته الفلاسفة جروتيوس وسبينوزا، ولوك وروسو ومونتسكيو وكانط وغيرهم. وأكدوا «طبيعية» «ومعقولية» المجتمع بنظامه الجديد، وأن للمجتمع والإنسان طبيعة مستقلة لها قانونها المتميز الذي يفرض ذاته ولا يصح التدخل قصد إعاقته، ومن ثم أصبح يعني أن تكون قواعد السلوك الاجتماعي والإنساني التزاما بطبيعة كل من المجتمع والإنسان، وأن الإنسان عاقل وخير بطبيعته.

المؤلف في سطور:

كرين برينتون (1898-1968)

* درس في جامعتي هاڤارد واكسفورد

* وشغل وظيفة استاذ التاريخ القديم والحديث بجامعة هارفارد.

* له عدد من المؤلفات من أشهرها كتابه «أفكار ورجال» الذي يشكل كتاب «تشكيل العقل الحديث» جزءاً منه.

* كان عضواً في عدد من الهيئات والجمعيات العلمية الأمريكية.

المترجم في سطور:

شوقي جلال

* تخرج في كلية الآداب بجامعة القاهرة «قسم الفلسفة وعلم النفس» عام 1956

* له عديد من المقالات في المجلات النظرية المتخصصة وترجم للمكتبة العربية أكثر من اثني عشر كتابا في الفلسفة وعلم النفس والآداب منها:

* «بافلوف وفرويد» دراسة مقارنة في مجلدين

* «الأصوات والإشارات»

* «أفريقيا في عصر التحول الاجتماعي» من سلسلة عالم المعرفة.

* «العالم بعد مائتي عام» من سلسلة عالم المعرفة.

المراجع في سطور:

صدقي عبدالله حطاب

* صدقي عبدالله حطاب.

* من مواليد فلسطين عام 1932.

* درس الأدب الانجليزي في جامعتي القاهرة ولندن.



البيولوجيا ومصير الإنسان

تأليف:

د. سعيد محمد الخفار

* ترجم عدداً من الكتب منها «فن المسرحية»، «فن السيرة الأدبية»، «دراما اللامعقول» وغيرها.

* شارك في عدد من الندوات والمؤتمرات الثقافية العربية والدولية.

* يعمل الآن مديراً للثقافة والفنون في المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت.